BIJDRAGEN TOT DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERL.-INDIË

DE NEDERLANDSCHE BOEK- EN STEENDRUKKERIJ
VOORHEEN H. L. SMITS, WESTEINDE 135, DEN HAAG

BIJDRAGEN TOT DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË

UITGEGEVEN DOOR HET

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË



DEEL 88

's-GRAVENHAGE - MARTINUS NIJHOFF - 1931

NOTULEN VAN DE BESTUURS- EN ALGEMEENE VERGADERINGEN EN JAARVERSLAG.

INHOUD.

LITERATUUROPGAVE VOOR HET ADATRECHT.

No. 11: JUNI 1931.

Onderstaande opgave beoogt aan te sluiten op den tweeden druk der Literatuurlijst voor het adatrecht van Indonesië (1927). Het is de bedoeling mede die oudere schrifturen te vermelden, die in de gezegde Literatuurlijst ten onrechte schijnen te ontbreken.

Adatvonnissen over recht van Indonesiërs worden vermeld voor zoover nog niet geboekt in de werkjes over jurisprudentie van Enthoven (1912; herdrukt 1927) en van Van der Meulen (1924). Adatvonnissen over recht van uitheemsche oosterlingen zijn opgenomen van 1 Januari 1927 af.

I. Adatrechtpolitiek.

Advies van de Agrarische commissie ingesteld bij het Gouvernements besluit van 16 Mei 1928 No. 17 (Weltevreden, 1930).

Beheerskringen: Mededeelingen van de afdeeling bestuurszaken enz., Serie B No. 2 (Weltevreden, 1929).

Exterritorialiteit van niet-Inlanders en niet-inheemsche Inlanders ten opzichte van de Inlandsche gemeenten: Mededeelingen van de afdeeling bestuurszaken enz., Serie B No. 2 (Weltevreden, 1929).

Mr. W. van Hattum. De competentie van den inheemschen rechter in zelfbestuursgebied onder korte verklaring: Indisch Tijdschrift van het Recht, 133 (1931).

Dr. H. G. Heyting. Advies van de agrarische commissie, ingesteld bij het Gouvernementsbesluit van 16 Mei 1928, No. 17; De Indische Gids, 53 (1931).

Dr. H. G. Heyting. Het Landsdomeinbeginsel in Nederlandsch-Indië; De Indische Gids, 53 (1931).

[Mr. R. D.] Kollewijn. „Conflit colonial et interracial private law". Réponse à M. Henry Solus [1]): Indisch Tijdschrift van het Recht, 132 (1930).

[Mr. R. D.] Kollewijn. Het buiten echt geboren kind in het intergentiel recht; De Stuw, 2 (1931), nis. 2 en 3.

[1]) Zie Literatuuropgave no. 10 (December 1930), blz. 2.

[Mr. R. D.] K[ollewijn]. Vrijwillige onderwerping aan het europese recht en waarmerking van onderhandse geschriften; Indisch Tijdschrift van het Recht, 132 (1930).

Prof. Mr. G. J. Nolst Trenité. Advies van de Indische Domeincommissie; De Rijkseenheid, 2 (1931), nis. 31 en 32.

Rechtseenheid en Adatrechtsbeschrijving; De Rijkseenheid, 2 (1931), no. 31.

Henry Solus. „Conflit colonial et interracial private law". Réponse à M. le Professeur Kollewijn; Indisch Tijdschrift van het Recht, 132 (1930).

[Dr.] J. W. de Stoppelaar. Het advies van de agrarische commissie; Koloniale Studiën, 15, I, 1931.

[R. Mr.] S. Tirtoprodjo. De inheemsche rechtspraak in rechtstreeks bestuurd gebied; Indisch Tijdschrift van het Recht, 132 (1930).

Prof. Mr. C. van Vollenhoven. De geschiedenis van het amendement-Poortman op het ontwerp-cultuurwet (Mei 1866) meegedeeld door —; Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 86 (1930).

[Mr.] C. van Vollenhoven. Weg met inheemsche rechtspraak?; Indisch Tijdschrift van het Recht, 133 (1931).

H. Vuurmans. De pers in het Karo-Batakland; Mededeelingen (Tijdschrift voor zendingswetenschap), 74 (1930).

Mr. H. D. van Werkum. Domeinbeginsel en Erfpacht; De Banier, 1 Januari 1931.

II. Inheemsch recht.

A. *Indonesië in het algemeen.*

[Fransche en Engelsche circulaire over exotisch volksrecht van R. Maunier en C. van Vollenhoven; in vertaling opgenomen] in Djâwâ, 10 (1930), no. 6.

B. *Nederlandsch-Indië.*

Mr. J. H. Abendanon †. De Nederlandsch-Indische rechtspraak en rechtsliteratuur van 1917 tot 1930 enz., Bewerkt door Mr. O. W. van Ewijk ('s-Gravenhage—Semarang—Soerabaja—Bandoeng, 1930), blz. 2—12 (adat), 15—27 (agrarische aangelegenheden), 46—48 (bewijs), 59—61 en 65 (competentie), 72 (coöperatieve vereeniging), 80—81 (derden-verzet), 82 (diefstal), 87—89 (eigendom), 91 (exceptie), 91—95 (executie), 108—109 (gewijsde zaak), 133—134 (inlandsche Christenen), 155—157 (Mohammedaansch recht), 159 (notariaat), 173—175 (particuliere landerijen), 176 (persona standi), 177—180 (priesterraad), 188 (rechtsgeschiedenis), 189—190 (rechtspersonen), 190—192 (rechtswezen), 199—201 (scheiding), 210—212 (strafrecht), 220—226 (toepasselijkheid), 227 (unificatie), 241—242 (ver-

jaring), 251 (wegvoering), 251—253 (wetgeving), 255—256 (woeker).

Dr. L. Adam. Gegevens over Goenoengkidoel [in Jogjakarta] (1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 190—197.

Adatgemeenschappen in Riau (1929); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 334—337.

Adatgrondenrecht (Het) in openbare beraadslagingen (1870—1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 31—51.

Adatrechtstudie (1847); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 30.

Adatregeling [De] 1926 Limboeng [Zuid-Selebes]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 375.

Adatregeling van inlandsche Christenen in Middel-Java [± 1910?]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 168—183.

Adatvonnissen van:

5 Augustus 1886,	Borneo, A. XXXIII: 345
25 Maart 1905,	West-Java, A. XXXIII: 305
12 Augustus 1912,	Maleisch gebied, A. XXXIII: 319
4 December 1918,	Minahasa, A. XXXIII: 355
11 April 1919,	Minahasa, A. XXXIII: 355
18 October 1922,	West-Java, T. 133: 145
17 Augustus 1923,	Minangkabau, A. XXXIII: 279
11 Januari 1924,	West-Java, T. 133: 145
29 Juni 1924,	Minangkabau, A. XXXIII: 279
20 September 1924,	zie 20 September 1929
...... 1925,	Middel-Java, A. XXXIII: 163
25 Maart 1925,	Middel-Java, A. XXXIII: 160
26 April 1925,	Zuid-Selebes, T. 133: 327
18 Juli 1925,	Minangkabau, A. XXXIII: 281
13 Augustus 1925,	Bataklanden, A. XXXIII: 260
7 September 1925,	Vorstenlanden, A. XXXIII: 186
23 Januari 1926,	Bataklanden, T. 133: 232
24 Juni 1926,	Minangkabau, A. XXXIII: 280
22 November 1926,	Ambon enz., A. XXXIII: 384
15 Augustus 1927,	Vorstenlanden, T. 133: 97
28 September 1927,	Minahasa, A. XXXIII: 358
1 October 1927,	Bataklanden, A. XXXIII: 257
17 Januari 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 362
19 Januari 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 364
30 Januari 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 364
16 Maart 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 356
26 April 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 357
26 April 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 359
24 Mei 1928,	Ambon enz., A. XXXIII: 385
26 Juli 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 357
13 October 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 354
21 November 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 360
27 December 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 361
...... 1929,	Oost-Java met M., T. 133: 367

...... 1929,	Oost-Java met M., T. 133: 175
16 Januari 1929,	Minangkabau, T. 133: 235
1 Maart 1929,	Ambon enz., A. XXXIII: 385
8 Maart 1929,	Borneo, T. 133: 368
23 Maart 1929,	Middel-Java, T. 133: 188
12 April 1929,	Borneo, T. 133: 368
25 April 1929,	Oost-Java met M.[1]), T. 133: 211
25 April 1929,	Minangkabau, T. 133: 241
13 Mei 1929,	Minangkabau, T. 133: 236
15 Mei 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 373
10 Juni 1929,	Minangkabau, T. 133: 245
18 Juli 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 88
25 Juli 1929,	West-Java, T. 133: 122
13 Augustus 1929,	West-Java, T. 133: 148
16 Augustus 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 373.
29 Augustus 1929,	West-Java, T. 133: 133
4 September 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 355
10 September 1929,	Zuid-Sumatra, T. 133: 292
20 September 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 324
25 September 1929,	Zuid-Sumatra, T. 133: 312
30 September 1929,	Oost-Java met M., T. 133: 214
2 October 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 75
11 October 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 355
18 October 1929,	Middel-Java, T. 133: 182
19 October 1929,	Minangkabau, T. 133: 251
23 October 1929,	Zuid-Sumatra, T. 133: 300
30 October 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 81
2 November 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 83
16 November 1929,	Minangkabau, T. 133: 264
20 November 1929,	Oost-Java met M., T. 133: 204
25 November 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 317
29 November 1929,	Zuid-Sumatra, T. 133: 292
29 November 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 320
5 December 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 355
6 December 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 327
7 December 1929,	Minangkabau, T. 133: 238
14 December 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 79
14 December 1929,	Minangkabau, T. 133: 262
16 December 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 376
18 December 1929,	Zuid-Sumatra, T. 133: 305
23 December 1929,	Middel-Java, T. 133: 182
...... 1930,	Oost-Java met M., T. 133: 204
3 Januari 1930,	Middel-Java, T. 133: 174
12 Februari 1930,	Vorstenlanden, T. 133: 355
28 Februari 1930,	Vorstenlanden, T. 133: 90
1 Maart 1930,	Zuid-Selebes, T. 133: 314

[1]) Ook beneden onder IV (blz. 11).

7 Maart 1930, Vorstenlanden, T. 133: 94
19 Maart 1930, Oost-Java met M., T. 133: 214
21 Maart 1930, Zuid-Sumatra, T. 133: 303
21 Maart 1930, Zuid-Sumatra, T. 133: 300
28 Maart 1930, Vorstenlanden, T. 133: 95
3 April 1930, Minangkabau, T. 133: 264
10 April 1930, Middel-Java, T. 133: 160
11 April 1930, Vorstenlanden, T. 133: 83
12 April 1930, West-Java, T. 133: 132
16 April 1930, West-Java, T. 133: 157
9 Mei 1930, Minangkabau [1]), T, 132: 417
19 Mei 1930, Middel-Java, T. 133: 192
21 Mei 1930, Vorstenlanden, T. 133: 190
31 Mei 1930, Minangkabau [1]), T. 132: 431
3 Juni 1930, Zuid-Sumatra, T. 133: 292
5 Juni 1930, Minangkabau, T. 133: 285
5 Juni 1930, Minangkabau, T. 133: 286
13 Juni 1930, Middel-Java, T. 133: 182
14 Juni 1930, Minangkabau, T. 133: 282
20 Juni 1930, West-Java, T. 133: 143
21 Juni 1930, Vorstenlanden, T. 133: 105
23 Juni 1930, Middel-Java, T. 133: 166
26 Juni 1930, West-Java, T. 133: 138
3 Juli 1930, Minangkabau, T. 133: 278
4 Juli 1930, Middel-Java, T. 133: 352
11 Juli 1930, Zuid-Sumatra, T. 133: 292
23 Juli 1930, Middel-Java, T. 133: 192
8 Augustus 1930, West-Java, T. 133: 148
14 Augustus 1930, Minangkabau [1]), T. 132: 417
22 Augustus 1930, Middel-Java, T. 133: 160
18 September 1930, Minangkabau, T. 133: 282
24 September 1930, Oost-Java met M., T. 133: 220
2 October 1930, Minangkabau, T. 133: 260
9 October 1930, Minangkabau, T. 133: 249
21 October 1930, Middel-Java, T. 133: 200
29 October 1930, Zuid-Selebes, T. 133: 332
1 November 1930, Minangkabau, T. 133: 279
13 November 1930, Minangkabau, T. 133: 290
21 November 1930, Zuid-Selebes, T. 133: 333
12 December 1930, Vorstenlanden, T. 133: 105
24 December 1930, Oost-Java met M., T. 133: 227

Dr. N. Adriani. Zijn de Sa'danners Toradja's? (1918); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 369.

Ds. B. Alkema. Iets over Magie. Nieuwe Serie, I; De Macedoniër, 35 (1931), nrs. 2 en 5.

B. Alkema en T. J. Bezemer. Een antwoord aan Dr. S. J. Esser [2]);

[1]) Intergentiel recht.

[2]) Zie Literatuuropgave no. 7 (December 1929), blz. 2.

met naschrift van [dr.] S. J. Esser; Djåwå, 10 (1930), nis. 4 en 5.

Berechting van huwelijks- en erfrechtgeschillen in Atjèh (1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 416—417.

Beschikkingsrecht en zamelrecht [in Minangkabau]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 272—276.

Bezemer, zie Alkema.

Ds. A. Bikker. Enkele Ethnographische Mededeelingen over de Mamasa-Toradja's; Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap enz., 70 (1930).

Prof. dr. J. H. Boeke. Dorpsherstel; Indisch Genootschap, 20 Februari 1931.

D. H. Burger. Het niet-officieele crediet in het Regentschap Pati in 1927; Koloniale Studiën, 14, II. (1930).

W. Ph. Coolhaas. Godsdienstambtenaren in den Ternate-Archipel (1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 420—421.

Curzon, zie Erfopvolging.

Deelwinning van vee [in het Toradja-gebied] (1920); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 370.

Desarechtspraak in Banjoemas en koopakte van daar (1923—1925): Adatrechtbundel XXXIII, blz. 125—126.

Dorpsbeslissingen [in Minangkabau] (1923—1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 279—282.

W. Dunnebier. Zelfbestuur in Bolaäng-Mongondou (1916); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 368.

Erfopvolging in ambt en ambacht (1909); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 62—69.

Esser, zie Alkema.

Ethnographische gegevens over Sangihē en Talaud (1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 408.

Europeesche oendang-oendang (1818, 1856, 1859); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 308—317.

Van Ewijk, zie Abendanon.

J. J. Fahrenfort. Animistiese volksbegrippen der Dajaks; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

Familierecht in Besoeki (1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 225—227.

Gegevens betrekking hebbende op den bruidschat der op het eiland Obi-besar woonachtige Alifoeren (1929); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 378—380.

Gegevens over bloedprijs en verzoeningseed bij den Koemba-stam (1886), en over pemali en pantang bij de Sintang-Dajaks (1922); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 344—351.

Gegevens over de Badoejs (1921); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 109—110.

Gegevens uit Banjoewangi (1919); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 222—224.

Gegevens uit Groot-Atjèh. Bireuën en Tjalang (1925—1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 228.

Geschiedenis van de Adatrechtstichting van October 1925 tot Mei 1930; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 1—6.

Gewestelijke regelingen nopens de inheemsche rechtspraak [1921—1926]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 426—468.

Grondenrecht en zamelrecht in de onderafdeelingen Groot- en Klein-Mandailing, Hoeloe en Pakantan [1925]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 239—256.

Grondenrecht in Soerakarta (1921); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 198—199.

[Mr.] B. t[er] H[aar]. Nieuwe adatrechtliteratuur; Indisch Tijdschrift van het Recht, 133 (1931).

Mr. F. D. Holleman. Verslag van een onderzoek inzake adatgrondenrecht in de Minahasa; Mededeelingen van de afdeeling bestuurszaken enz., Serie A No. 11 (Weltevreden, 1930).

Hoofdenbesluit uit de zeventiende eeuw [Minangkabau] (1636); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 277—278.

Huwelijks- en erfrechtzaken, adatdelicten en inheemsche rechtspraak op Flores en in den Solo-archipel (1925); Adatrechtbundel XXXIIII, blz. 390—396.

Inheemsche rechtspraak [in Atjèh] (1916—1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 235—238.

Inheemsche rechtspraak in Siak Sri Indrapoera (1878); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 327—333.

Inheemsche rechtspraak [in de Vorstenlanden] (1904—1905); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 200—211.

Inlandsche rechtsgemeenschappen in Asahan (1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 321—326.

Inrichting van dorpsbestuur in Patjitan en dorpsakten (toescheiding) aldaar (1916—1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 123—124.

Internationale samenwerking inzake Indonesische rechtstudie (1926—1929); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 7—13.

Inzichten over adatrechtstudie (1857); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 52—61.

Jurisprudentie (Adatrechtelijke gegevens uit de) (1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 283—289.

Kajoe-sala-regeling voor Limboeng (1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 371—377.

R. A. K[ern]. Togog en Sěmar als eerste aardbewoners; Djåwå, 10 (1930), nrs. 4 en 5.

Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan. Het asylrecht bij overspel in den Indischen Archipel; Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, 1931.

Dr. V. Korn. Grondenrecht in Tabanan (1917); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 402—405.

Dr. V. Korn. Inheemsche rechters in Borneo (1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 352.

Dr. V. Korn. Inheemsche rechters op Bali (1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 406.

Dr. Alb. C. Kruyt. De To Loinang van den Oostarm van Celebes; Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 86 (1930).

Ds. P. J. Lambooy. Nog eenmaal: „De Godsnaam op Soemba"; De Macedoniër, 35 (1931), no. 4.

Ds. P. J. Lambooy. Heidensche opvatting over de sacramenten; De Macedoniër. 35 (1931), no. 5.

Ds. P. J. Lambooy. Het pedo'a-feest der Savoeneezen [1]); De Macedoniër, 35 (1931), no. 3.

Landsgrooten (Het instituut van); Mededeelingen van de afdeeling bestuurszaken enz., Serie B No. 2 (Weltevreden, 1929).

H. M. Lange. Oude gegevens [over Bangka] (1850); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 338—343.

C. C. F. M. Le Roux. De Rijksvlaggen van Bone; Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap enz., 70 (1930).

H. M. M. Mennes. Eenige aanteekeningen over de onderafdeeling Manggarai op het eiland Flores [1]; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

J. W. Meijer Ranneft. Oudsten in de dorpen [in Middel-Java] (1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 168—183.

Mohammedaansch huwelijksrecht in de Gajo-, Alas- en Bataklanden en in Minangkabau (1927); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 418.

Mohammedaansch huwelijksrecht op Java (1927); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 413—415.

Mr. H. baron Nahuys van Burgst. Oude vorstenheffingen [op Java] (1847); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 188—189.

J. G. A. Nanning. Gegevens van de Kai-eilanden (1927); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 382—383.

Ontwerp voor een verzameling van adatoorkonden (1922); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 13—29.

Dr. L. Onvlee Jr. Opmerkingen over verwantschapsbetrekkingen bij de Soembaneezen; Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap enz., 70 (1930).

Oude gegevens betreffende de afdeeling Buitenzorg (1853); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 98—100.

Oude gegevens [over Middel-Java] (1863—1896); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 128—135.

Oude gegevens [over Oost-Java met Madoera] (1859—1898); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 213—214.

Oud-Javaansch grondenrecht [1881]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 149—157.

Overzicht van zelfbestuursverordeningen en gewestelijke regelingen nopens de inheemsche rechtspraak; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 469—470.

C. M. Pleyte. Matten als waardigheidsteeken [in West-Java] (1916); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 101.

[1]) Weinig over adatrecht.

C. Poensen. Dorps- en stadsreligie [in Middel-Java] (1863); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 116—119.

Pol, zie Wielenga.

Dt. Rangkojo Maharadjo. Indische vereenigingen en andere vormen van samenwerking (1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 423—425.

Ranneft, zie Meijer Ranneft.

Dr. W. H. Rassers. Oud-Javaansche familie- en stamorganisatie (1922); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 136—148.

Ratu Langi. De Inlandsche-Gemeenteordonnantie voor de Minahasa; De Stuw, I (1930), no. 17.

Dr. J. G. F. Riedel. Tĕtĕlĕs geen huisgodheid (1906); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 365—366.

Dr. J. W. van Royen. Nota over de Lampoengsche merga's; Mededeelingen van de afdeeling bestuurszaken enz., Serie B, No. 7 (Weltevreden, 1930).

Raden mr. Soepomo. Verslag omtrent het onderzoek naar het adatgrondenerfrecht in het gewest Jogjakarta buiten de hoofdplaats; mededeeling van de Afdeeling Adatrecht, tevens extra-nummer van het Indisch Tijdschrift van het Recht, 133 (1931).

Dr. J. H. F. Sollewijn Gelpke [uittreksel[1]) (1901)]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 184—185.

G. Stoll. Huwelijksgebruiken in de dessa (1902); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 127.

Tidoreesche hoofden op West-Nieuw-Guinee (1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 388—389.

[Mr.] A. C. Tobi. Medegeven van goed aan dooden [op Java] (1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 120—122.

Toescheiding; jongelieden-vereeniging te Tjidjoelang (Tjiwaroe, Soekapoera) (1921—1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 111—113.

Veepacht en uitbesteding van vee in Banten (1919—1920); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 102—108.

Verwantschaps-, huwelijks- en erfrecht in Endé op Flores (1927); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 397—401.

G. J. Vink. Grondenrecht in Zuid-Djombang (1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 215—221.

Dr. J. Ph. Vogel. The Yūpa inscriptions of king Mûlavarman, from Koetei (East Borneo); Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 74 (1918).

Dr. J. Ph. Vogel. De giften van Mûlavarman; Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 76 (1920).

Mr. C. van Vollenhoven. Het adatrecht van Nederlandsch-Indië, tweede deel, aflevering 5 (Leiden, 1931).

Voogdij over minderjarigen [in West-Java] (1921); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 114—115.

---

[1]) Zie Literatuurlijst enz.[2], 1927, blz. 94.

J. D. de Vries. Dessabeslissingen als uiting van den wil van de dessabevolking; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

Wakap op Borneo[1]) (1927); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 419.

Ds. D. K. Wielenga[2]). De Godsnaam op Soemba[3]); De Macedoniër, 35 (1931), no. 1.

A. de Wilde. Gegevens uit Priangan (1830); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 90—97.

P. Wink. Verslag van een bezoek aan de Orang-Darat van Rempang op 4 Februari 1930; Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap enz., 70 (1930).

Jac. Woensdregt †. Lijkbezorging bij de To Bada' in Midden Celebes; Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 86 (1930).

C. *Formosa en Philippijnen.*

Dr. J. H. Ronhaar. De monogamie bij de zoogenaamde Pygmeeën; Tijdschrift van het Koninklijk Aardrijkskundig Genootschap, 1931.

D. *Noorden van Borneo en Maleisch schiereiland.*

C. O. Blagden. Minangkabau Custom—Malacca; Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 8 (1930).

J. V. Mills. Eredia's Description of Malaca, Meridional India, and Cathay. Translated from the Portuguese with notes; Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 8 (1930).

G. A. de C. de Moubray. Matriarchy in the Malay Peninsula and neighbouring countries (London, 1931).

Ronhaar, zie boven onder II, C (blz. 10).

R. O. Winstedt. An Old Perak Account of Betrothal Ceremonies; Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 7 (1929).

E. *Portugeesch-Timor.*

F. *Gebied der Tjams en Madagaskar.*

Pierre Delteil. Le Fokon'olona (Commune Malgache) et les Conventions de Fokon'olona. Préface de M. G. Julien (Paris, 1931).

G. Julien. Madagaskar in 1927 (1929); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 409.

---

1) Ook beneden onder IV (blz. 11).

2) Ten onrechte op naam gesteld van ds. Pol, zie De Macedoniër, 35 (1931), no. 2.

3) Vergelijk Literatuuropgave no. 10 (December 1930), blz. 3.

M. Mattei. Etude Ethnographique sur les Zafimaniry; Bulletin de l'Académie Malgache, nouvelle série, XII, 1929 (gedrukt 1930).

...... Olsen. Le Famadihana et ce qui l'accompagne[1]; Bulletin de l'Académie Malgache, nouvelle serie, XII, 1929 (gedrukt 1930).

...... Olsen. Histoire des Zafindiamanana; Bulletin de l'Académie Malgache, nouvelle série, XII, 1929 (gedrukt 1930).

Henry Solus. Traité de la condition des indigènes en droit privé, 1927, pp. 212—214, 224, 231, 235—236, 247—249, 267—269, 278—280, 283, 287, 289, 376, 498.

III. Eigen volksrecht van Chineezen en verdere uitheemsche oosterlingen.

Mr. J. H. Abendanon †. De Nederlandsch-Indische rechtspraak en rechtsliteratuur van 1917 tot 1930. Bewerkt door Mr. O. W. van Ewijk ('s-Gravenhage—Semarang—Soerabaja—Bandoeng, 1930), blz. 12—13 (adoptie), 46—48 (bewijs), 50—52 (burgerlijke stand), 54—58 (Chineezen), 129 (huwelijk), 220—226 (toepasselijkheid), 237 (vennootschap), 247—248 (vreemde oosterlingen).

Adatvonnissen van:

13 Maart 1930, Java enz.[2]), T. 132: 290

24 Juli 1930, Java enz., T. 132: 272

Van Ewijk, zie Abendanon.

[Mr. R. D.] Kollewijn. De moderne Chinese kodifikatie: Indisch Tijdschrift van het Recht, 132 (1930).

IV. Godsdienstig recht.

Godsdienstige rechtspraak I; De Banier, 23 April 1931.

C. G. E. de Jong. Het nieuwe reglement op de godsdienstige rechtspraak op Java en Madoera; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

Mohammedaansch huwelijksrecht, zie boven, blz. 8.

Mohammedaansch recht, zie boven, blz. 2, onder Abendanon.

Vonnis in T. 133: 211[3])

Wakap op Borneo[4]) (1927); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 419.

---

[1]) Weinig over adatrecht.

[2]) Curateele over een Arabier.

[3]) Ook boven, blz. 4.

[4]) Ook boven, blz. 10.

EEN NIEUWE REDACTIE VAN DEN ROMAN VAN RADEN WIJAYA.

DOOR

C. C. BERG.

Het verhaal van den ondergang van het Singhasârische rijk, van den inval der Chineezen in Oost-Java en van de stichting van Maja-Pahit is ons in verschillende vormen overgeleverd. Een verhaal van Singhasâri's ondergang, dat het dichtst de waarheid zal benaderen, vinden we in de oorkonde van Buṭak (1216 Ç. = 1294 A.D.), want hierin levert Kṛtarâjasa Jayawardhana = râden Wijaya, de bevelhebber van het Singhasârische leger, later de eerste koning van Maja-Pahit, zelf een beschrijving van zijn wederwaardigheden in den strijd tegen de troepen van Kaḍiri en op zijn vlucht naar Madhura. Betrouwbare inlichtingen omtrent het verloop van de Chineesche expeditie geven ons de Chineesche geschiedboeken van de Yuen-dynastie. Directe berichten omtrent de stichting van Maja-Pahit ontbreken echter [1]).

Het is geen wonder, dat ook de legende zich later van deze, wel meest dramatische periode in Java's oude geschiedenis heeft meester gemaakt. Zij bevat veel, wat voor den historicus onaanneemlaar is; niettemin biedt zij het voordeel, dat zij de bovengenoemde gebeurtenissen beschrijft in haar onderling verband — al ziet ook de Oud-Javaansche dichter dit verband vaak anders dan wij het zien —, en behalve de voor een Westersch lezer wat wonderlijke verhalen levert zij toch ook heel wat kostbaar vergelijkingsmateriaal. In een vroegere publicatie [2]) heb ik er op gewezen, dat er naast de meest bekende legendarische lezing, die van de door Brandes uitgegeven en uitvoerig besproken Pararaton [3]), nog een tweede bestaat, n.l. die van het eerste deel van de dubbel-kidung Rangga Lawe, de Kidung Pañji-Wijayakrama [4]). Ik kwam er [5]) tot de conclusie, dat Brandes' meening, volgens welke „de inhoud van de Rangga lawe berust op hetgeen men in de Pararaton aantreft in Hoofdstuk V, VI, VII en het begin van VIII", niet aanvaardbaar is, doch dat de Pararaton en

de eerste helft van de Rangga Lawe, ondanks de groote overeenkomst in vele bijzonderheden, in andere détails zóózeer van elkaar afwijken, dat te recht van twee gelijkwaardige redacties kan gesproken worden. In een later opstel [6]) kon ik gewag maken van een onderzoek van den inhoud van de Kidung Sorândaka, een geschrift, waarvan wij te voren slechts den titel kenden; mij bleek, dat de Kidung Sorândaka zich nauw bij de Rangga Lawe aansluit en de zelfstandigheid van de Rangga-Lawe-redactie tegenover die van de Pararaton bevestigt.

Tijdens mijn verblijf te Singaradja in het najaar van 1928 maakte ik daar kennis met de Kidung Harṣa-Wijaya, een — voor zoover mij bekend is — uniek exemplaar, in het bezit van den Balischen geleerde en bibliophiel I Goesti Poetoe Djlantik [7]). I G. P. Djlantik rekende het werk niet tot de babads, maar tot de Pañji-verhalen. Voor het leeren kennen van de Balische waardeering van dit soort geschriften is deze opvatting niet geheel van belang ontbloot. De Kidung Harṣa-Wijaya bleek mij bij nader onderzoek te bevatten een vrij uitvoerige redactie van den roman van raden Wijaya, die in haar verhaaltrant in nog veel hooger mate dan de Kidung Pañji-Wijayakrama litterairen invloed der Pañji-verhalen verraadt: door haar talrijke uitvoerige beschrijvingen van feesten, toiletten enz., door de veelvuldige interpolatie van erotische scènes, door het optreden van de uit de Pañji-verhalen bekende gezellinnen van de heldinnen van het verhaal, en niet het minst door het feit, dat de hoofdpersoon van den onderhavigen roman, râden Wijaya, vaak met den naam van Pañji, râden Ino, aangeduid wordt.

Voor den Balischen geleerde was dit Pañji-element blijkbaar belangrijker dan de historische achtergrond van het verhaal. Hoewel ons hier meer deze achtergrond van den roman interesseert, blijft het verschijnsel van de overwoekering van het oorspronkelijke gegeven door motieven der Pañji-romans niet minder belangwekkend. Niet alleen verdient het de aandacht in verband met Dr. Rassers' theorie omtrent de beteekenis van den Pañji-roman [8]), maar ook den beoefenaar van de geschiedenis der Javaansche letterkunde biedt het een belangrijke aanwijzing: juist zooals naast de simpele Pararaton-mededeeling de meer romantische Kidung Pañji-Wijayakrama gevonden wordt, en naast de toch nog betrekkelijk eenvoudige Kidung Pañji-Wijayakrama de veel weelderigere Kidung Harṣa-Wijaya, juist zooals naast de korte Pararaton-mededeeling omtrent de Pasunda-Bubat van 1349 of 1357 A.D. de uitgebreidere verhalen staan van

Kidung Sunda A en Kidung Sunda C, naast deze beknopte redacties het wijder uitgesponnen relaas van Kidung Sunda B, en ten slotte naast deze laatste redactie weer een nog veel langer gerekt verhaal in Kidung Sunda E[9]), zoo kan wellicht ook eens naast de vele, onderling in alle mogelijke détails van elkaar afwijkende, maar in wezen toch gelijksoortige Pañji-verhalen een simpeler historisch kernverhaal bestaan hebben.

Het ware onvoorzichtig de waarde van de historische détails in een werk als de Kidung Harṣa-Wijaya alleen af te meten naar het belang van de rol, die andere elementen er in zijn gaan spelen. Wij kunnen gissen, ja, het zelfs aannemelijk achten, dat de uitgebreidere redacties van jonger datum zijn dan de meer beknopte — al zal het in de meeste gevallen wel onmogelijk zijn uit de schaarsche bibliographische en de nog veel zeldzamere biographische gegevens van de handschriften het directe en afdoende bewijs voor deze veronderstelling te putten —, niettemin behoeft deze veronderstelling volstrekt niet in te sluiten, dat het nieuwere ook verder van de historische waarheid verwijderd is geraakt. Blijkens allerlei onderlinge afwijkingen in kleinigheden immers gaan de uitgebreider werken lang niet altijd terug op de ons bewaard gebleven meer beknopte redacties; aan de uitgebreide redactie kan zelfs wel een redactie ten grondslag hebben gelegen — wie zal het zeggen ? — ouder dan de beknopte redacties, die ons nu bekend zijn. Wat wij zeker weten, is slechts, dat in den loop van den tijd veel oud litteratuurbezit verloren geraakt of opzettelijk vernietigd is; onze kennis van den samenhang der verschillende werken zal daarom wel altijd gebrekkig blijven, en aan elke meening, die wij ons omtrent de oude Javaansche litteratuur en haar geschiedenis vormen, zitten de noodige „maar's" en „misschien's" vast, ook al prijken deze woordjes niet steeds in den tekst onzer verhandelingen.

Omtrent den tijd, waarin de Kidung Harṣa-Wijaya vervaardigd kan zijn, en omtrent den persoon van den schrijver tasten wij geheel in het duister. De colophon vermeldt alleen, dat de schrijver — maar hiermee kan evengoed de schrijver van het afschrift bedoeld zijn — zijn werk beëindigd heeft in het jaar '65, waarmee vermoedelijk 1765 Ç. = 1843 A. D. bedoeld wordt, in de dessa Ratnarasa[10]). Zoolang niet anders blijkt, mag aangenomen worden, dat het werk op Bali ontstaan is.

De kidung bestaat uit zes zangen, de eerste vier in de tĕngahan-versmaat Juru-Dĕmung, met resp. 86, 146, 106 en 111 dubbelstrophen,

de laatste twee in de tĕngahan-versmaat Kaḍiri met resp. 156 en 119 dubbelstrophen (plus een 120ste van den schrijver of afschrijver). Alle zangen worden ingeleid door twee kawitan-strophen.

Ik heb niet getracht uit de Kidung Harṣa-Wijaya alles te halen, wat er wellicht uit te halen ware. Het lijkt mij beter eerst een globaal overzicht te verkrijgen over de geheele Oost-Javaansche en Javaansch-Balische historische traditie, vóór wij tot de bestudeering van de détails overgaan. Men beschouwe dus de hier volgende inhoudsopgave, de noten en de aanteekeningen als voorloopig; de tekst behoort later in zijn geheel vertaald te worden, en bij die gelegenheid zal dan ook meer aandacht aan de détails gewijd kunnen worden.

INHOUDSOPGAVE.

Over Java en omliggende landen regeert ratu bhaṭṭāra Narasingha, uit het geslacht van Hari (= Wiṣṇu), wiens puri zich te Singhasāri beoosten den Kawi [11]) bevindt. De koning heeft een anak misan (bloedverwant in den eersten graad), die den rang van ārya bekleedt, tuhan Kṛtanagara. 's Konings patih is Rāganātha, zijn dĕmang Wīrarāja, zijn tumĕnggung Wīrakṛtī, terwijl Çāntasmṛti hoofd-bhujangga is. De patih regeert uitstekend; elken dag biedt hij den koning lekker eten aan (I, 1—7a).

Bij zijn parameçwarī (hoofdgemalin) krijgt de koning een zoon, die den naam Harṣa-Wijaya ontvangt. De hoogwaardigheidsbekleeders bieden hun zoons aan, die nu tegelijk met Wijaya opgevoed worden en zijn onafscheidelijke gezellen worden: Lawe, Nambi, Sora, Pĕdang, Dangdi, Gajah-Pagon en Lĕmbu-Pĕtĕng (I, 7b—10b).

Wanneer de koning zijn einde voelt naderen, laat de koningin Çāntasmṛti, Harṣa-Wijaya, Kṛtanagara, den patih en den overigen voornamen mantrī's vragen aan zijn ziekbed te komen. De koning verzoekt Kṛtanagara Harṣa-Wijaya als zoon aan te nemen; Kṛtanagara, zoo beslist hij, zal hem als koning opvolgen, maar later zal de regeering weer overgaan op Harṣa-Wijaya. De koning sterft en wordt met zijn gemalin, die hem in den dood volgt, verbrand; hij wordt dhinarmĕng Kagĕnĕngan [12]). De rāden ārya (= Kṛtanagara) treedt nu als koning op. Onder zijn regeering groeit Harṣa-Wijaya op, en wanneer hij grooter is geworden, krijgt hij een eigen verblijf (kamĕgĕtan [13])) in de kakṣatriyan, te zamen met zijn gezellen. Harṣa-Wijaya is bijzonder schoon van uiterlijk, aan Smara gelijk; alle vrouwen zijn op hem verliefd (I, 11a—28b).

De nieuwe koning stoort zich weinig aan de woorden van den patih. Deze legt daarop zijn ambt neer, waarna hij benoemd wordt tot ramâdhyakṣa; zijn opvolger is rangga Nĕngah (ranggânĕngah). Ook Wīrakṛtī legt zijn ambt neer en wordt mantrī angabhayan [14], terwijl ten slotte de dĕmung, die eveneens zijn ambt neerlegt, aangesteld wordt tot adhipati van Oost-Madhura. Çântasmṛti kan zich evenmin met den gang van zaken onder het régime van den nieuwen koning vereenigen; hij verlaat Singhasâri en gaat ascese doen op den Meru (I, 28b—30a).

Na een aantal jaren geregeerd te hebben vormt Kṛtanagara het plan om zijn twee dochters, die hem uit zijn huwelijk met de parameçwarī geboren zijn, Puṣpawatī en haar jongere zuster Puṣparaçmi, uit te huwelijken aan Harṣa-Wijaya, en daarna Harṣa-Wijaya met de regeering te belasten om zelf als bhagawân te kunnen gaan leven. Op de audiëntie, waarop hij dit plan ter sprake brengt, wordt besloten Harṣa-Wijaya te ontbieden en hem het voorstel te doen (I, 30b—37a).

Harṣa-Wijaya is met zijn gezellen te zamen, wanneer de (een) pangalasan hem komt uitnoodigen zich ter audiëntie te begeven. Hij maakt zijn toilet en gaat op weg. Rangga Wĕnang (= rangga Lawe) draagt zijn sirih-stel, Nambi den vliegenwaaier, Gajah-Pagon de lekkernijen; Sora, Pĕdang, Dangdi en Lĕmbu-Pĕtĕng dragen weer andere dingen. Wanneer zij voorbijgaan, geven de meisjes van de stad uiting aan wat er in haar verliefde harten omgaat. Harṣa-Wijaya komt op de plaats, waar de audiëntie gegeven wordt, aan, en wordt er verwelkomd door den ex-patih (patih wṛddha: Râganâtha) en Wīrakṛtī, die bij zichzelf den wensch uiten, dat Harṣa-Wijaya toch spoedig Kṛtanagara moge opvolgen (I, 37a—51b).

Ter audiëntie geeft Kṛtanagara aan Harṣa-Wijaya zijn beide dochters ten huwelijk, en zegt, dat hij nu zelf bhagawân wil worden. Patih Nĕngah (Anĕngah) heeft geen bezwaren tegen Kṛtanagara's voorstel op zichzelf, doch vestigt er de aandacht op, dat de vorst van Malayu ook twee schoone dochters heeft, Dara-Pĕtak en Dara-Jingga, en acht het gewenscht, dat eerst een expeditie tegen Malayu uitgestuurd worde, opdat dit land zich aan Singhasâri onderwerpe, en de beide prinsessen als bewijs van onderwerping aangeboden worden. Zoo zal Java in het buitenland tot grooter aanzien komen, en Harṣa-Wijaya ook gemalinnen van lageren rang (mahâdewī's [15])) bezitten (I, 51b—54b).

De koning voelt veel voor dit plan. Hij vraagt, wat er de meening van den ex-patih en van Wīrakṛtī over is. De eerste antwoordt den

koning, dat niet over het hoofd gezien mag worden, dat er gevaar zou kunnen gaan dreigen van de zijde van Jaya-Katong van Kadiri, die van oudsher 's konings vijand geweest is, en die nu al weer geruimen tijd niet in Singhasāri geweest is om zijn opwachting bij den koning te maken; wellicht, zoo meent de ex-patih, koestert Jaya-Katong plannen om de nederlaag, die de vorige [16]) koning Jaya-Katong's voorvader [17]) Dangdang-Gĕndis heeft toegebracht, weer ongedaan te maken. Hier stelt Anĕngah tegenover, dat Jaya-Katong nog maar heel jong was, toen Dangdang-Gĕndis overwonnen werd, en dat hij, na eerst pangalasan aan het hof te Singhasāri geweest te zijn, door den overleden koning zelf bij het bereiken van den geschikten leeftijd tot ratu van Daha gemaakt is. Bovendien, mocht dankbaarheid Jaya-Katong niet van het ondernemen van een actie tegen Singhasāri weerhouden, dan zou hij, patih Nĕngah, dat wel doen (I, 55a—57b).

De overige mantri's, die in hun hart tegen het plan van den patih zijn, durven aan hun afkeuring geen uiting te geven. Het advies van Rāganātha wordt genegeerd, en tot het uitzenden van de expeditie wordt besloten. Aan het hoofd van het expeditieleger komen te staan Jaran-Waha, ārya Siddhi, Pañji-Amarājaya, Kĕbo-Bungalan en Kĕbwānabrang, van wie de laatste senāpati zal zijn (I, 58a—59a).

Het verhaal gaat dan verder met een beschrijving van de vorstelijke vrouwen van Singhasāri, van wie de hoofd- en nevengemalinnen benevens de beide prinsessen uitvoerig beschreven worden. De kakakaka's (vrouwelijke pendanten van de panakawan's), ken Bayan, ken Sanggit, ken Pasiran en ken Pangunĕngan [18]), bewijzen den prinsessen haar diensten. Terwijl de koningin luistert naar gamĕlan-spel, komen Kṛtanagara en Harṣa-Wijaya in het vrouwenverblijf. De koning deelt, niet al te kiesch, mede, dat hij het plan heeft om Harṣa-Wijaya met zijn twee dochters te laten trouwen, en tevens, dat een veldtocht tegen Malayu zal ondernomen worden om voor Harsa-Wijaya nog twee vrouwen van lageren rang buit te maken. Na eenigen tijd verwijderen zich de prinsessen, schreiend van schaamte. De prins verzoekt den koning den troepen tot Tuban uitgeleide te mogen doen, doch de koning weigert het hem, zeggende, dat de patih reeds met die taak belast is. Kṛtanagara overhandigt Harṣa-Wijaya daarop de koninklijke sieraden en de koninklijke kris. De jongeman gaat dan heen. Hij is verliefd geworden op de beide prinsessen en geeft in het gezelschap van de kadehan [19]) aan zijn gevoelens uiting in kidung's (I, 59a—79a).

De troepen, die naar Malayu zullen vertrekken, schepen zich te

Tuban in, 10.000 man sterk. Na hun uitgeleide gedaan te hebben keert de patih naar Singhasâri terug. Elken dag houdt de koning zijn drinkgëlag (I, 79a—82a).

De adhipati van Madhura is er over gegriefd, dat hij afstand heeft moeten doen van het dĕmung-schap. Hij verneemt, dat een Singhasârisch leger naar Malayu is vertrokken, en meent nu, dat de gelegenheid gunstig is om zich over den smaad, die hem aangedaan is, te wreken. Hij geeft zijn zoon Wirondaya opdracht zich heimelijk naar Daha te begeven en Jaya-Katong namens hem te zeggen, dat Singhasâri thans ontbloot is van troepen, en dat Jaya-Katong, mocht hij plannen hebben, nu van de gelegenheid gebruik moet maken. Wirondaya waarschuwt hem voor Pĕtĕng, voor Nambi en vooral voor Harṣa-Wijaya, die den koning in het gevaar niet alleen zullen laten. Hierop antwoordt hem zijn vader, dat men toch niet anders kan handelen dan door Widhi [20]) bepaald is, en geeft hem zijn voornemen te kennen om later Harṣa-Wijaya weer op den troon te helpen. Wirondaya vertrekt nu, met een brief van zijn vader en met een flink gevolg, en reist over Tĕrung (op Madhura [21])) en Canggu naar Daha (I, 82a—86b).

Jaya-Katong van Kadiri is in vele opzichten een voortreffelijk koning, die zich gunstig onderscheidt van den vorigen vorst, Dang-Mudang-Gĕndis. Zijn drie voornaamste ambtenaren zijn: patih Mundarang, Wîrasandhi, de dĕmang, en tumĕnggung Mṛgapati (ook Margapati en Mragapati gespeld) (II, 1a—3a).

's Ochtends vertelt de pâduka Çorî van Daha den vorst van haar droom in den afgeloopen nacht: men was aan het jagen op den Wilis en ving bij die gelegenheid een aardige witte kidang, die aan ratna Kesari, de prinses van Daha, gegeven werd. De koning hecht niet veel waarde aan dezen droom, daar volgens de schrift slechts kwade droomen in vervulling gaan. De pâduka Çorî wil niettemin naar den Wilis gaan om te zien, of de droom wellicht uitkomt. Jaya-Katong vindt het goed; vangt zij inderdaad de witte kidang, dan zullen hij en zijn patih ook naar den Wilis komen. De koning maakt dan toilet en gaat vervolgens audiëntie verleenen (II, 3a—9a).

Te Daha aangekomen heeft Wirondaya een ontmoeting met den patih, wien hij het doel van zijn komst bekend maakt. Hij wordt voor Jaya-Katong geleid, en de manguri [22]) leest dezen den brief voor met den bekenden inhoud: Wîrarâja adviseert den koning nu te gaan jagen in het woud, waar nog slechts een tandelooze tijger — de ex-patih van Singhasâri — de wacht houdt. De koning vraagt

Wirondaya nadere bijzonderheden over de huidige situatie in Singhasāri en krijgt te hooren, dat daar algemeene ontevredenheid heerscht, sinds de vorige patih afgetreden is. De koning aarzelt en informeert, wat zijn patih er van denkt. Deze vraagt, of de koning dan niet weet, dat de vorige vorst van Daha (Kadiri) het veld heeft moeten ruimen voor iemand, van wien beweerd wordt, dat hij tot een familie uit Pangkur [22]) behoorde, een zekeren ki Angrok, den zoon van ni Ndok, en dat het deze man is, die later als koning Rājasa heette, van wien Kṛtanagara afstamt; zoo de koning aan zijn woorden twijfelt, dan moge hij den priesters vragen zijn mededeelingen te bevestigen. De priesters bevestigen inderdaad zijn woorden en wijzen tevens den koning op zijn kṣatriya-plicht tegenover den erfvijand (II, 9a—20b).

Toorn maakt zich van Jaya-Katong meester, wanneer hij hoort, hoe smadelijk Daha beleedigd en vernederd is, en hij uit den wensch zelf tegen Singhasāri op te trekken. De patih raadt hem dat af, en meent, dat de koning zulke werkzaamheden liever aan hem en aan het leger moet overlaten. Hij stelt voor, dat één groep van het leger de Noordelijke route zal gaan van (of benoorden) Wēwĕdon op Mĕmĕling af, onder anderen den rāden sirikan, den rāden mantri alu, den kanuruhan, den rangga en de(n) mantri('s) araraman [23]) omvattende; deze groep zal optrekken met vliegende vaandels en slaande trom. De andere afdeeling, onder bevel van den rāden ārya, hemzelf, den dĕmung en den tumĕnggung, zal langs de Zuidelijke route vanuit (de bosschen van) Lawon op Siddhabhawana afgaan in de grootst mogelijke stilte. De andere voorname mantrī's betuigen op enthousiaste wijze hun instemming met dit plan. De koning stelt het vertrek van de expeditie vast op den volgenden dag, en heft, na Wirondaya aan de zorgen van den patih toevertrouwd te hebben, de zitting op (II, 21a—28b).

Terwijl de pāduka Çorī, haar medegemalinnen en ratna Kesari beraadslagen over den tocht naar den Wilis, komt Jaya-Katong bij haar en deelt mede, dat hij besloten heeft een leger tegen Singhasāri uit te sturen (II, 29a—38b).

Beschrijving van de voorbereidingen voor den tocht naar Singhasāri en van het vertrek van de troepen. De sterkte van het leger, dat de Zuidelijke route zal volgen, bedraagt 10.000 man. Na het vertrek van de beide legers gaat Jaya-Katong ascese verrichten voor het welslagen van de expeditie. Na een marsch van zeven dagen bereikt het Zuiderleger (de) Jurang-Angçoka in het Singhasārische; tegen het

vallen van den avond komt het te Kali-Turan (of Kalituran) aan, waar een kamp opgeslagen wordt (II, 39a—46a).

's Nachts droomt de koningin van Singhasāri, dat het rijk geteisterd wordt door een vloedgolf, waardoor allen omkomen behalve Harṣa-Wijaya, die zich met zijn gezellen en met nini Galuh [25]) in veiligheid kan brengen op den top van den Meru, waar heel Java zich eerbiedig voor hem buigt. De koning meent, dat de droom slaat op een onheil, dat de naar Malayu vertrokken troepen bedreigt, en besluit, ongerust over hun lot, den priesters opdracht te geven om het kwaad te bezweren (II, 46a—47b).

Op de audiëntie vraagt de koning, of er wellicht berichten binnengekomen zijn van het leger in Malayu. De patih antwoordt hem, dat hij vernomen heeft, dat het expeditieleger een overwinning heeft behaald en dat de vorst van Malayu zich onderworpen heeft. Dan komt echter de ex-patih aan het woord, die rapporteert, dat een bode uit Madhura bericht heeft gebracht van een a.s. overval van Jaya-Katong. Kṛtanagara trekt de juistheid van dit laatste bericht in twijfel, daar hij immers met Jaya-Katong op goeden voet staat. De patih stelt voor om na den terugkeer der troepen uit Malayu Kadiri eens hardhandig aan te pakken; tevens kan men zich dan meester maken van de schoone prinses, Jaya-Katong's dochter, een geschikte çrī kiraṇa [26]) voor Harṣa-Wijaya. De oude ambtenaren zijn misnoegd over het gesnoef van den patih, maar geven aan hun gevoelens geen uiting. Dan komen plotseling lieden uit het Noorden met het bericht, dat een leger uit Daha op weg is naar Singhasāri en reeds tot Mĕmĕling doorgedrongen is; vele onderdanen van Kṛtanagara zijn gedood, anderen gevankelijk weggevoerd, weer anderen hebben een toevlucht gezocht in de wildernis. De koning en de zijnen zijn hevig ontsteld; er wordt alarm geslagen en heel Singhasāri raakt in opschudding. Harṣa-Wijaya komt in aller ijl zijn opwachting maken bij den koning en vraagt verlof om tegen den vijand op te mogen trekken. Ofschoon de koning en de patih meer voelen voor bij elkaar blijven, vertrekt Harṣa-Wijaya toch met zijn gezellen en met een legertje van 2000 man en 200 man amagĕr sāri [27]) (II, 48b—58b).

Bezorgd over het lot van den jongen en in den krijg nog weinig ervaren Harṣa-Wijaya, geeft Kṛtanagara den patih opdracht hem achterna te gaan. Tevergeefs waarschuwt hem de adhyakṣa (= de ex-patih) voor het gevaar van alleen achter te blijven, onbeschermd tegen een mogelijke krijgslist van den vijand; Kṛtanagara luistert

niet naar hem, en de patih vertrekt met alle nog overgebleven troepen (II, 58b—59a).

Het Dahasche Zuiderleger, dat zich zoolang in de bosschen van Lawon heeft schuilgehouden, krijgt bericht, dat Singhasāri verlaten is, en via Siddhabhawana trekken ze naar deze stad op. Wanneer Kṛtanagara van dezen tweeden aanval verneemt, is hij zeer ontsteld en wil de poort van de carangcang kawat [28]) laten sluiten. De adhyakṣa en Wīrakṛtī berispen hem om zijn vreesachtigheid en wijzen er op, dat de koning, die op de pangastryan sterft, in Yama's rijk belanden zal. Dan vat de koning moed. In een heftigen strijd buiten de kraton worden eerst de Kadireezen teruggeslagen; maar verschillende Singhasārische mantrī's sneuvelen en de manschappen moeten zich terugtrekken naar de manguntur. De koning, de ex-patih en Wīrakṛtī doen vervolgens een uitval. Wīrakṛtī raakt in gevecht met den dĕmung van Daha, Wīrasandhi, en wordt overwonnen. De ex-patih deelt zijn lot. Nu staat de koning alleen; hij vindt zijn tegenstander in den rāden ārya van Daha en wordt door hem gedood. Natuurverschijnselen treden op bij het verscheiden van Singhasāri's vorst (II, 59b—70a).

Patih Nĕngah, die Harṣa-Wijaya achternagegaan is, bevindt zich op zijn tocht juist in (of bij) Sawah-Miring [29]), wanneer hij bemerkt, dat er in de stad iets aan de hand is. Dadelijk laat hij zijn troepen rechtsomkeert maken. Aan de grenzen van de stad gekomen verneemt hij, dat de koning, de ex-patih en Wīrakṛtī gesneuveld zijn in den strijd tegen andere Kadirische troepen. Vol toorn stormt hij naar de manguntur en valt de Dahaneezen aan. In den strijd komt hij tegenover den tumĕnggung van Daha te staan, die hem weet te overwinnen. Wat van zijn troepen overgebleven is, slaat op de vlucht (II, 70a—75a).

Nu is alleen Harṣa-Wijaya nog met zijn kadehan en zijn troepen over. Nadat zij den vijand uit het Noorden verslagen hebben, bereikt hen het bericht van den overval van Singhasāri vanuit het Zuiden. Ook Harṣa-Wijaya keert nu ijlings naar de stad terug, en opnieuw wordt er op de manguntur gevochten. Harṣa-Wijaya en de zijnen zijn evenmin tegen de overmacht opgewassen. Zij moeten vluchten en worden achtervolgd door patih Mundarang van Daha. Bij Sawah-Miring gaan de vluchtenden de sawah op, ook dáárheen gevolgd door den vijand. Op de sawah houden Harṣa-Wijaya en de zijnen nogmaals stand, en in de modder wordt weer heftig gevochten. Juist wanneer patih Mundarang zijn lans opheft, schopt hem Harṣa-Wijaya, die op

zijn hoede is, het modderwater uit een ploegvoor in het gezicht, zoodat hij geheel verblind wordt. Dezelfde manoeuvre passen rangga Lawe en Sora toe op den tumĕnggung van Daha, en het gevolg is, dat de Dahaneezen hals over kop naar Singhasāri terugvluchten (II, 75a—81a).

Harṣa-Wijaya en de kadehan beraadslagen er nu over, wat hun thans te doen staat. Zij besluiten in den nacht nogmaals een aanval op den vijand te doen, die hen dan het minst verwachten zal. Inderdaad ontstaat er door den nachtelijken overval een geweldige verwarring onder de troepen van Kadiri. Toevallig treft Harṣa-Wijaya bij een vlammend kampvuur de oudste der beide prinsessen van Singhasāri aan. Van haar iña's [30]) verneemt hij, dat de jongste prinses bij haar vader had willen blijven en hem in den dood had willen volgen als bela [31]), maar dat haar vader het haar niet toegestaan had, omdat Harṣa-Wijaya nog leefde. Daarna was zij door den vijand gevankelijk weggevoerd. Harṣa-Wijaya wil nu nogmaals aanvallen om te trachten ook de jongste der beide prinsessen te vinden en uit de handen van zijn tegenstanders te bevrijden, doch de kadehan weten hem van het hopelooze van zoo'n onderneming te overtuigen. Zij trekken dan met de eene prinses weg, doch worden den volgenden ochtend opnieuw door de Dahaneezen achtervolgd. Bezuiden Talāga-Pagĕr komt het tot een nieuw gevecht tusschen de troepen van Kadiri en de kadehan, die den terugtocht van den prins en de prinses dekken, waarbij Gajah-Pagon gewond wordt. De poging om den aftocht te dekken gelukt den kadehan echter, want de Dahaneezen geven de achtervolging ten slotte op (II, 81a—88b).

Om aan den vijand te ontkomen zoeken Harṣa-Wijaya en de zijnen een schuilplaats in het woud, en dwalen daar langen tijd rond in kommervolle omstandigheden. Dan komen ze tot de overtuiging, dat het zoo niet langer kan blijven voortgaan. Rangga Lawe stelt voor een poging te doen om (den) Himagiri [32]), waar zich de kluizenarij van Çāntasmṛti bevindt, op te zoeken. Sommigen achten dit een poging, die bij voorbaat tot mislukking gedoemd is. Tot overmaat van ramp verklaart Gajah-Pagon, dat hij maar liever achterblijft, omdat hij, gewond als hij is, niet in staat is verder te loopen, vooral niet, wanneer ze de bergen in zouden gaan. Niettemin trekken ze ten slotte toch gezamenlijk weer verder. Na een nieuwen langen lijdensweg gegaan te zijn komen zij bij een ontginning, vanwaar men het gezicht heeft op de druk bevaren Noordzee, en die blijkt te behooren tot een bloeiende āçrama (woudkluizenarij). Een kluizenaar, dien ze

naar de parhyangan van Çāntasmṛti vragen, wijst hen terecht naar de Batur-Agĕng [33]), waar de gezochte woont (II, 88b—110b).

In de woning van Çāntasmṛti worden zij hartelijk ontvangen en welkom geheeten door de kluizenaresse en vervolgens bij den heilige gebracht, die, wanneer hij het verhaal van de gebeurtenissen te Singhasāri en van de wederwaardigheden van Harṣa-Wijaya en de zijnen vernomen heeft, zich gaarne bereid verklaart hen te helpen. Zij installeeren zich voorloopig in de gastvrije woning. Het geschiedt, dat Harṣa-Wijaya wat klapperwater wenscht te drinken en dat de halfrijpe ivoor-kokosnoot, die men voor hem haalt, zuiver-witte gekookte rijst blijkt te bevatten, hetgeen de kluizenaar uitlegt als een aanduiding van Harṣa-Wijaya's toekomstige koningschap. Van het verzoek van den prins om in de āçrama te mogen blijven en zich te mogen wijden aan het geestelijke leven wil Çāntasmṛti niets hooren, want daarvoor is de prins nog veel te jong. Hij geeft hem den raad naar Oost-Madhura te gaan en zich aan te sluiten bij Wīraraja, die schrander en beleidvol is en wellicht een uitweg uit de moeilijkheden zal vinden. Harṣa-Wijaya neemt den goeden raad aan. Hij neemt afscheid van den heilige en begeeft zich met de zijnen naar Datara [34]), waar zij scheep gaan (II, 110b—126a).

Na eenigen tijd verneemt de patih van Daha, dat Harṣa-Wijaya scheep gegaan is en naar Madhura is overgestoken, en is daar zeer verheugd over. De krijgsbuit van Singhasāri wordt verzameld en naar Daha gebracht. Hier heerscht groote vreugde over de overwinning, slechts getemperd door de droefheid van hen, die verwanten door den strijd verloren hebben. De rāden ārya brengt Jaya-Katong verslag uit van den tocht, en meldt, dat Kṛtanagara en zijn mantrī's gedood zijn, doch dat Harṣa-Wijaya en zijn kadehan ontkomen zijn. Vervolgens biedt hij hem den krijgsbuit aan. Onder de gevangenen bevindt zich ook de jongste der beide prinsessen van Singhasāri. Jaya-Katong heeft medelijden met haar en maakt den toestand voor haar minder pijnlijk door haar plaats te laten nemen naast zijn eigen dochter, ratna Kesari. Deze en de koningin van Daha begroeten haar hartelijk. De buit wordt door Jaya-Katong onder de mantrī's verdeeld. Heel Java is nu den vorst van Daha onderdanig (II, 126a—146b).

Harṣa-Wijaya en de zijnen komen op Madhura aan. Op een ochtend, wanneer Wīrarāja audiëntie verleent, ziet deze plotseling zijn zoon Nambi verschijnen. Naar de reden van zijn onverwachte komst gevraagd vertelt Nambi zijn vader, wat te Singhasāri geschied

is, en hoe het daarna gegaan is met Harṣa-Wijaya en de zijnen. Wīrarāja laat niets van zijn voldoening over Kṛtanagara's ondergang merken, doch toont zich medelijdend en behulpzaam en gaat met zijn geheele gezin Harṣa-Wijaya en de prinses verwelkomen. In de kadhipaten aangekomen, neemt de prins plaats bij de wijil pindo [35]), waar hem allen eerbiedig hun opwachting maken. Nadat Wīrarāja met Harṣa-Wijaya een onderhoud heeft gehad, waarbij de laatste het verhaal heeft gedaan van de gebeurtenissen, die zich in den laatsten tijd hebben afgespeeld, noodigt hij hem uit voorloopig op Madhura te blijven om daar af te wachten, welke kansen de toekomst hem bieden zal. Dankbaar aanvaardt de prins de hulp, die Wīrarāja hem toezegt, hulp, waarvoor hij hem later beloonen zal door hem de helft van zijn rijk af te staan, zoo hij ooit koning zal worden (III, 1a—17a).

Na een tijd raadt Wīrarāja Harṣa-Wijaya aan te trachten de gunst te winnen van Jaya-Katong; wanneer dat dan gelukt is en de prins bovendien de sympathie der mantri's van Daha verworven heeft, moet hij den koning vragen om de boschgronden van Trik. Willigt de koning zijn verzoek in, dan moet hij zich daar vestigen, waarop de Madhureezen het gebied tot ontginning zullen brengen en er een nederzetting zullen bouwen. In overeenstemming met dit plan scheept Harṣa-Wijaya zich met de prinses en met de kadehan te Tĕrung in en komt na eenigen tijd te Canggu aan. Hier worden ze door den akuwu en den dūçabala [36]) gastvrij ontvangen. De prins zendt vervolgens den akuwu en rangga Lawe naar Daha om Jaya-Katong te vragen hem en de zijnen aan zijn hof toe te laten (III, 17b—32a).

Te Daha aangekomen introduceert de akuwu rangga Lawe bij den patih, die van Harṣa-Wijaya's aankomst te Canggu en van zijn verzoek aan Jaya-Katong op de hoogte gebracht wordt. Ter audiëntie brengt de patih dit nieuws ter sprake. Er wordt beraadslaagd; Harṣa-Wijaya's verzoek wordt van alle kanten bekeken. De dĕmung en de tumĕnggung verklaren, dat, zoo de prins verraad in den zin mocht hebben, zij eventueel hun man wel zullen staan. De rāden mantrī alu en de rāden sirikan waarschuwen tegen te ethische politiek, die huns inziens alleen maar moeilijkheden in de wereld brengt, en raden aan Harṣa-Wijaya niet toe te laten. Daarentegen is de rāden ārya van meening, dat, wat Harṣa-Wijaya ook moge ondernemen, voor hen, die het goede betrachten, in ieder geval de hemel openstaat, terwijl de snoodaards daarentegen in de hel zullen vallen.

Dit laatste argument weegt den koning het zwaarst; hij geeft last rangga Lawe voor hem te laten komen en deelt hem mede, dat de prins naar Daha mag komen. Rangga Lawe vraagt den tuin Bagenda als verblijfplaats voor den prins en de prinses; ook dit verzoek wordt door den koning ingewilligd. Daarna vertrekken rangga Lawe en de akuwu weer naar Canggu om Harṣa-Wijaya van het resultaat van hun zending op de hoogte te stellen (III, 32b—46b).

Uitvoerig wordt beschreven, hoe Harṣa-Wijaya het bericht van zijn toelating in Daha ontvangt en hoe hij zich gereed maakt om voor Jaya-Katong te verschijnen; hoe hij uit Canggu naar Daha vertrekt en hoe het verloop is van den tocht; hoe hij bij Jaya-Katong zijn opwachting maakt en daarna met de zijnen zijn intrek neemt in den tuin Bagenda; hoe daar ten slotte de oudste prinses veel verdriet heeft, omdat ze steeds maar moet denken aan haar jongere zuster, die zoo dicht bij en toch zoo ver van haar gescheiden is. Geruimen tijd blijven Harṣa-Wijaya en de zijnen in Daha en weten zich er zeer bemind te maken (III, 46b—80a).

De Singhasārische troepen, die destijds naar Malayu zijn vertrokken, hebben een overwinning bevochten en de twee prinsessen van Malayu verworven [37]). Op hun thuisreis vernemen ze het bericht, dat Singhasāri gevallen is, en dat Harṣa-Wijaya, de eenig overgeblevene, zich onderworpen heeft aan den koning van Daha. Het hoofd van de sinĕlir [38]) besluit nu niet naar Singhasāri terug te keeren, doch zijn diensten aan te bieden aan Harṣa-Wijaya in Daha. Hij zet derhalve koers naar Canggu; zij komen in Canggu aan en trekken vandaar verder naar Harṣa-Wijaya's verblijf. Deze is over hun komst zeer verheugd, vooral wanneer hij verneemt, dat Malayu is onderworpen en dat de twee schoone prinsessen met een talrijk gevolg en met vele andere kostbaarheden zijn meegevoerd naar Java. De nieuw aangekomenen bieden Harṣa-Wijaya aan hem te steunen bij een eventueelen aanval op Daha, doch hij wijst het aanbod voorloopig af en zelfs geeft hij zijn voornemen te kennen om den volgenden dag, daar het dan juist Galangan [39]) is, den koning allerlei van de uit Malayu meegebrachte zaken aan te bieden als atur-atur [40]) (III, 80b—90b).

Gesprek van Harṣa-Wijaya met twan Galuh van Singhasāri (= Puṣpawatī, de oudste der twee Singhasārische prinsessen) (III, 91a —102b).

Ter audiëntie geeft de koning zijn voornemen te kennen om den volgenden dag ter gelegenheid van het Galangan-feest een groot

tournooi te laten houden tusschen zijn mannen en die van Harṣa-Wijaya. Ieder is ingenomen met dit plan. De Dahaneezen zijn in hun schik, omdat ze nu gelegenheid zullen hebben om de pas aangekomen schoone prinsessen van Malayu te zien; Harṣa-Wijaya en Puṣpawati zijn verheugd, omdat ze nu kans hebben Puṣparaçmi, de jongste prinses van Singhasāri, die destijds door de troepen van Daha gevangen genomen is en sinds dien tijd aan Jaya-Katong's hof verblijft, weer te ontmoeten. Het tournooi vormt het onderwerp van alle gesprekken; geweldige voorbereidingen worden er voor getroffen. De Galungan-dag breekt aan en op de groote audiëntie krijgen inderdaad de prinsessen van Singhasāri elkaar te zien (III, 102b—IV, 38a).

De koning geeft bevel het tournooi te beginnen. Harṣa-Wijaya ziet er in zijn ridderdracht zoo flink en schoon uit, dat de koning den wensch in zich voelt opkomen hem, ondanks zijn geringe afkomst, tot schoonzoon te nemen. De Dahaneezen verliezen den eersten wedstrijd, omdat Harṣa-Wijaya meedoet. Daarom geeft Jaya-Katong bevel, dat hij zich uit den strijd terug moet trekken. Opnieuw begint dan het tournooi; nu komt de patih van Daha tegenover rangga Lawe te staan, tumĕnggung Mṛgapati tegenover Sora, dĕmang Wirasandhi tegenover Nambi, de kanuruhan en de rangga van Daha tegenover Pĕdang en Dangdi, Mahiṣa-Rubuh tegenover Gajah-Pagon, en Mahāpati tegenover Lĕmbu-Pĕtĕng. Ook nu verliezen de ridders van Daha het echter. Om hun nederlaag te vergoelijken zegt Harṣa-Wijaya, dat de Dahaneezen zich opzettelijk hebben laten overwinnen uit louter sympathie voor zijn mannen, terwijl de patih van Daha de schuld werpt op den zooveel hoogeren leeftijd van de mantrī's van Daha, waardoor zij tegen de flinke, jonge krachten van den prins niet opgewassen zijn. Zoo eindigt het tournooi (IV, 38a—49b).

Nu wordt de vraag besproken, waar Harṣa-Wijaya moet ondergebracht worden, nu het aantal zijner mannen door den terugkeer van de mantrī's uit Malayu zoozeer toegenomen is. Aan den eenen kant heeft de koning bezwaar tegen een nieuwe vestiging in Singhasāri, want dan zouden ze ver van Daha verwijderd zijn en zou hij zich in Daha zeer eenzaam voelen; aan den anderen kant echter is er voor hen geen plaats genoeg in Daha zelf. De patih doet een oplossing aan de hand: de koning kan Harṣa-Wijaya het boschterrein van Trik ter beschikking stellen, daar dit aan de rivier ligt en gemakkelijk vanuit Daha, waar het bovendien niet ver vandaan ligt, te bereiken is. Harṣa-Wijaya is met dit voorstel, dat ook 's konings goedkeuring

wegdraagt, zeer ingenomen. De koning meent, dat het dan maar het beste is, dat Harṣa-Wijaya dadelijk den volgenden dag met zijn manschappen naar het nieuwe gebied vertrekt. Vervolgens wordt de groote audiëntie opgeheven. Harṣa-Wijaya en de zijnen keeren terug naar den tuin Bagenda, waar het feest nog eenigen tijd voortduurt en waar de kadehan zich o.a. een tijd vermaken met zich te verdiepen in het vraagstuk, wie de man zal worden van ratna Kesari, de prinses van Daha (IV, 50a—63a).

Den volgenden dag stuurt Harṣa-Wijaya Wirondaya naar Madhura om Wirarāja van den stand van zaken op de hoogte te brengen. Hijzelf neemt afscheid van den koning om zich met zijn mannen naar het woud van Trik te begeven. Daar aangekomen laat hij onmiddellijk beginnen met het ontginnen van de woeste gronden. Het werk wordt zeer vergemakkelijkt, doordat Wirarāja met mannen en gereedschappen naar de nieuwe nederzetting komt om bij het ontginningswerk behulpzaam te zijn. Naar bittere maja-vruchten, die door een aantal ontginners gevonden en opgegeten worden, wordt de nieuwe nederzetting Maja-Pahit of Wilwa-Tikta genoemd. Maja-Pahit ontwikkelt zich voorspoedig; weldra verzoekt Harṣa-Wijaya koning Jaya-Katong hem verlof te willen geven om zich er voorgoed te vestigen. De koning verleent de gevraagde toestemming; wel is hij zich bewust van het gevaar, dat hem nu gaat dreigen, maar hij geeft er niet om, daar immers toch in dit leven voor- en tegenspoed elkaar afwisselen (IV, 63a—67b).

De adhipati van Madhura keert naar Oost-Madhura terug. Geruime tijd verloopt. Harṣa-Wijaya leeft met Daha in de beste verstandhouding, maar tracht intusschen door geschenken enz. de mantrī's van Daha op zijn hand te krijgen (IV, 68).

Op zekeren morgen stelt de prins rangga Lawe de vraag, of nu niet langzamerhand de tijd gekomen is voor een opstand tegen Daha. Rangga Lawe is van meening, dat men niet zoo maar zonder eenige reden kan gaan vechten; dat zou ondankbaarheid zijn tegenover den koning. Hij stelt voor den koning per bode den eisch te stellen om raden Puṣparaçmi, de jongste prinses van Singhasāri, aan hem, Harṣa-Wijaya, uit te leveren; het niet inwilligen van dezen eisch zou een geschikte casus belli zijn. Sora voelt meer voor een opstand zonder meer: het zou eens kunnen gebeuren, dat Jaya-Katong den eisch van den prins wèl inwilligde! Den casus belli leveren immers de vroeger door Jaya-Katong bedreven wandaden wel op! Gajah-Pagon en Lĕmbu-Pĕtĕng zijn het met Sora eens. Nambi echter pleit

voor verstandig beleid; hij stelt voor te trachten eerst de mantrī's van Jaya-Katong tot afval over te halen en vervolgens Kadiri in te sluiten en uit te hongeren. De koning kan op die wijze gedwongen worden zich over te geven, waarna Harṣa-Wijaya uit dankbaarheid voor de vroeger verleende gastvrijheid en andere gunstbewijzen zich tevreden zou kunnen stellen met het vragen van de uitlevering van de beide prinsessen, Puṣparaçmi en ratna Kesari. Pôdang verwacht niet veel van het plan de mantrī's van Daha tot afval van den koning te bewegen; hij voelt meer voor een open, eerlijken strijd. Siddhi, Pañji-Amarâjaya, Jaran-Waha, Kêbo-Bungalan en Kêbwânabrang sluiten zich bij hem aan. Dan verklaart rangga Lawe zich met het plan van laatstgenoemden te kunnen vereenigen, doch stelt voor toch eerst nog een bode naar Wirarâja te zenden om hem van de plannen op de hoogte te stellen en zijn advies te vragen. Immers, het advies van den adhipati van Madhura is hun ook den vorigen keer van groot nut geweest, en opstand tegen Jaya-Katong sluit toch altijd een zeker risico in zich. Harṣa-Wijaya vereenigt zich met deze zienswijze en zendt Lêmbu-Pêtêng naar Madhura. Deze gaat op weg en komt weldra op Madhura aan (IV, 69a—77b).

Wanneer Wīrarâja verneemt, wat er gaande is, stelt hij een beter plan voor. Hij is bevriend met den koning der Tatar's en zal diens hulp vragen tegen Daha. Als belooning zal hij hem ratna Kesari, de prinses van Daha, in het vooruitzicht stellen. Lêmbu-Pêtêng vraagt hij Harṣa-Wijaya te willen verzoeken nog één maand te wachten, op de Tatar's en op de Madhureezen. Met deze boodschap keert Lêmbu-Pêtêng te Maja-Pahit terug, waar blijkt, dat Harṣa-Wijaya met Wīrarâja's voorstel meegaat (IV, 77b—82a).

De tijd, die nog verloopen moet vóór de komst van de Tatar's en de Madhureezen, wordt in Maja-Pahit gebruikt om het huwelijk te vieren van Harṣa-Wijaya en Puṣpawati. Beschrijving van het feest en van de huwelijksvoltrekking (IV, 82a—111b).

Na eenigen tijd komen Wirarâja en zijn gezin te Maja-Pahit aan, terwijl de Tatar's te Canggu landen. Jaya-Katong krijgt bericht, dat de Tatar's tegen Daha willen oprukken. Hij roept zijn manschappen op en deelt hun mede, dat er Tatar's geland zijn en dat zij een versterking opgeworpen hebben ten Westen van Canggu, in de lurah Janggala. Hij stelt voor tegen den vijand op te trekken. De patih raadt dit af en uit de meening, dat de Tatar's toch wel in hun verderf zullen loopen. De dêmung voelt, juist als de koning, meer voor een onmiddellijken aanval, doch de râden alu en de tuhan sirikan

ontraden dit: zij hebben vernomen, dat Maja-Pahit en het geheele gebied ten Oosten van de tĕgal Bobot-Sāri (Bobot-Sĕkar) in opstand zullen komen, gesteund door Wīrarāja en zijn Madhureezen; hun vroegere voorspelling is dus uitgekomen. Tumĕnggung Mṛgapati is er voor om niettemin aan te vallen: de kṣatriya's van Daha zullen hun plicht weten te doen en hun roeping weten te volgen. Ook voor den koning blijkt dit laatste argument het zwaarst te wegen; hij wil aanvaarden, wat sang hyang Widhi voor hem weggelegd heeft; zeven generaties hebben nu te Kadiri geregeerd, en het is dus tijd, dat de hegemonie op een andere kraton, in casu die van Maja-Pahit, overgaat (V, 8b); hij besluit derhalve ten strijde te trekken en zal zich reeds den volgenden ochtend naar Bobot-Sāri begeven (V, 1a—11b).

Jaya-Katong deelt den kraton-vrouwen mede, wat er gebeurd is, en zegt, dat hij besloten heeft den volgenden dag ten strijde te trekken. Zij uiten haar verontwaardiging over Harṣa-Wijaya's ondankbaarheid. Ook Puṣparaçmi is zeer bedroefd over diens afval; de koningin troost haar en vraagt haar trouw te blijven aan haar en aan ratna Kesari (V, 12a—20b).

Te Maja-Pahit is Harṣa-Wijaya juist in een gesprek gewikkeld met Puṣpawatī, wanneer hem door Rāgānurida medegedeeld wordt, dat Wīrarāja en de patih van de Tatar's hem wenschen te spreken. De patih komt hem in kennis stellen van het feit, dat de Tatar's zich te Jung-Galuh bevinden, dat zij een versterking gebouwd hebben ten Noorden van de tĕgal Bobot-Sāri en dat het gebied rondom Canggu in hun handen is. Nu komt hij informeeren, wanneer Harṣa-Wijaya tegen Daha kan optrekken. De afspraak, dat de prinses van Daha aan den vorst der Tatar's afgestaan zal worden, wordt door Harṣa-Wijaya bekrachtigd. Verder besluiten zij, dat den volgenden ochtend heel vroeg de Tatar's vanuit het Noorden, de troepen van Maja-Pahit vanuit het Oosten en de Madhureezen vanuit het Zuiden naar de tĕgal Bobot-Sāri op zullen trekken (V, 20b—35b).

Harṣa-Wijaya maakt Dara-Pĕtak tot zijn vrouw en brengt den nacht door bij Dara-Jingga (V, 35b—53a).

Het leger van Maja-Pahit trekt ten strijde, ongeveer sawarūthī (of sawarūthi [4])) sterk, en komt op de tĕgal Bobot-Sāri aan, waar ook de legers van de Tatar's en van Wīrarāja arriveeren (V, 53b—63a).

Intusschen heeft ook Jaya-Katong voorbereidende maatregelen getroffen. Te Daha houdt ieder er rekening mee, dat de strijd verloren zal worden. De troepen van Kadiri breken op en komen op het slagveld aan, waar zij de tegenpartijen reeds in slagorde geschaard

vinden. De mantrī's van Daha blakeren van strijdlust; vooral op Harṣa-Wijaya hebben zij het gemunt. De parādhipati añjuru [42]) vechten op het Noordelijk front, de mantrī araraman op het Zuidelijk en de massa van het leger tegen de troepen van Maja-Pahit op het Oostelijk front. Den koning zelf wordt gevraagd niet mede te strijden. In de nu volgende gevechten, waarin soms de mannen van Kadiri, meestal echter die van Maja-Pahit succes hebben, verslaat Kēbo-Bungalan van Maja-Pahit Gagak-Wiruddha, den zoon van den tumĕnggung van Daha, Kēbo-Anabrang Bañak-Wīranāda, den zoon van Daha's dĕmung, Sora tumĕnggung Mṛgapati, Nambi dĕmung Wirakṛtī, Pĕdang Lĕmbu-Wirāntaka, den zoon van Mahāpati, Dangdi Gajah-Wirāndaru, den zoon van Mahisa-Rubuh, Siddhi Mahāpati, Gajah-Pagon Kēbo-Rubuh, Lĕmbu-Pĕtĕng rangga Sucitra, den oudsten zoon van den patih van Daha, Pañji-(A)marājaya Citragati, diens jongsten zoon, rangga Lawe den patih van Daha, Mundarang, en Harṣa-Wijaya zelf den rāden alu, den tuhan sirikan en ten slotte ook den rāden ārya van Daha. Terwijl de Maja-Pahitsche troepen deze overwinningen behalen, verslaan de Tatar's de adhipati añjuru en de Madhureezen de(n) mantri araraman (V, 63a—124b).

Wanneer den koning van Daha gerapporteerd wordt, dat zijn legers verslagen zijn, besluiten hij en zijn mantrī wṛddha zich ook in den strijd te werpen. Wanneer zij tegenover de ridders van Maja-Pahit komen te staan, durven dezen uit eerbied voor den koning niet de wapens tegen hem en zijn geleiders op te nemen. Ook Harṣa-Wijaya weet niet, welke houding hij aan moet nemen tegenover den man, die hem zooveel weldaden bewezen heeft. Op zijn olifant gezeten komt Jaya-Katong recht op Harṣa-Wijaya af, verheugd, dat hij door hem gedood zal worden. Dan ziet hij echter een witten manuk saraga [43]) om een waringin vliegen en in het luchtruim verdwijnen. Hij begrijpt dan, dat dit een vingerwijzing voor hem is. Hij verdiept zich in yoga en diepzinnige overpeinzingen en verdwijnt dan, juist als vroeger Dangdang-Gĕndis, vanaf zijn zitplaats boven op den olifant in het luchtruim. Natuurverschijnselen treden op bij zijn verdwijnen (V, 125a—131a).

Na het verdwijnen van den koning vechten de mantrī wṛddha zich dood; de rangga en de manguri worden gedood door Lĕmbu-Pĕtĕng en Gajah-Pagon; ook de dhyakṣa en de kamuruhan sneuvelen. De overgeblevenen vluchten of vragen om lijfsbehoud (V, 131b—135a).

Onder een grooten waringin rusten Harṣa-Wijaya, zijn gezellen en Wīrarāja van Madhura uit van de vermoeienissen van den strijd

en beraadslagen over wat hun nu te doen staat. De adhipati van Madhura raadt Harṣa-Wijaya aan zich eerst zoo snel mogelijk in het bezit te stellen van de te Daha vertoevende prinsessen. Harṣa-Wijaya zendt dan een bode naar den vorst der Tatar's om hem te verzoeken naar zijn versterkte plaats terug te keeren, terwijl hij intusschen de lijken der gevallenen zal verbranden. Hij begeeft zich vervolgens naar Daha, waar alles in opschudding is. Bij de wijil pisan [14]) aangekomen ziet hij, dat de geheele natar vol lijken ligt; de kraton-vrouwen zijn Jaya-Katong in den dood gevolgd, ook ratna Kesari. Alleen Puṣparaçmi is overgebleven; haar hebben de koningin en de prinses van Daha niet toegestaan zich te dooden, daar immers Harṣa-Wijaya nog in leven was. Harṣa-Wijaya vindt nu zijn vroegere verloofde terug en laat haar door Lĕmbu-Pĕtĕng, Jaran-Waha en Pañji-Amarājaya naar Maja-Pahit brengen, langs den weg, die van Kadiri Zuidwaarts tot Trïṇi-Panti voert en vandaar Oostwaarts. Aan Siddhi geeft hij opdracht de lijken van de kraton-vrouwen te verzorgen en te verbranden. Hijzelf keert naar Bobot-Sāri terug en zoekt Wīrarāja weer op (V, 135b—156b).

De vorst der Tatar's verneemt, dat Harṣa-Wijaya een prinses van Daha naar Maja-Pahit heeft laten brengen en meent, dat dit een schending van de afspraak beteekent. Daarom stuurt hij zijn patih, zijn dĕmung en zijn tumĕnggung uit om Harṣa-Wijaya aan de overeenkomst te herinneren en de prinses(sen) op te eischen. Zij komen op de tĕgal Bobot-Sāri aan en brengen den Javaanschen bondgenoot de boodschap van hun heer over. Wanneer Harṣa-Wijaya niets weet te antwoorden, worden de afgezanten boos en beschuldigen hem van woordbreuk; zij zeggen liever ter plaatse te willen omkomen dan met leege handen tot hun heer terug te keeren. Wirarāja maakt hun dan duidelijk, dat er een misverstand in het spel is en dat van woordbreuk van de zijde van Harṣa-Wijaya geen sprake kan zijn, omdat de bewuste prinses haar vader in den dood gevolgd is; een geheel onvoorzien geval dus. De boden nemen hiermee genoegen en gaan het hun heer rapporteeren. De vorst der Tatar's is teleurgesteld, omdat zijn expeditie naar Java nu in het geheel geen resultaten voor hem heeft opgeleverd. Wanneer hij dan echter spoedig daarop van een spion verneemt, dat Harṣa-Wijaya toch een prinses uit Kadiri naar Maja-Pahit heeft laten brengen via Trïṇi-Panti, verkeert zijn teleurstelling in woede en hij geeft den Tatar's bevel om dadelijk tegen Maja-Pahit op te trekken. De patih bewerkt, dat hij zal wachten tot den volgenden dag. Men besluit om dan verder te trekken naar Bubat, vanwaar de

patih naar Harṣa-Wijaya's kraton zal gaan om nogmaals de beloofde prinses op te eischen; wordt ze niet uitgeleverd, dan zullen de Tatar's Maja-Pahit verwoesten (VI, 1a—9b).

Intusschen zijn Harṣa-Wijaya en Wīrarāja te Maja-Pahit aangekomen. Daar heeft Puṣpawatī het gerucht vernomen van de overwinning; bovendien weet zij haar medevrouwen te vertellen, dat Puṣparaçmi naar Maja-Pahit onderweg is; zij stelt voor den overwinnaar feestelijk te verwelkomen. Dara-Pĕtak juicht haar voorstel toe, doch Dara-Jingga klaagt er over, dat zij slechts verlangen kan naar de komst van haar vader. Puṣpawatī tracht Dara-Jingga te troosten, en zegt, dat Harṣa-Wijaya stellig bereid zal zijn den koning van Malayu — op hem schijnt het çrī narendra van VI, 14a betrekking te hebben — naar Maja-Pahit te laten komen, wanneer zij hem dat vraagt. Dan arriveert Puṣparaçmi, nog zeer bedroefd over den dood van de koningin van Daha en van ratna Kesari. Ook de anderen geven uiting aan haar deernis met het lot dier beide edelvrouwen (VI, 9b—19b).

Wanneer Harṣa-Wijaya te zamen met Wīrarāja en in het bezit van een grooten krijgsbuit te Maja-Pahit aangekomen is, uit hij den wensch om den volgenden dag den vorst der Tatar's een groot deel van dien buit aan te bieden. Wīrarāja raadt den prins aan den Tatar-vorst als bewijs van vriendschap uit te noodigen naar Maja-Pahit te komen. Rangga Lawe deelt dan echter mede vernomen te hebben, dat hij heel boos is over Harṣa-Wijaya's vermeende schending van de gemaakte afspraak en dat hij op weg is naar Maja-Pahit om de kraton te verwoesten, wanneer zijn eisch tot uitlevering der prinses niet ingewilligd zal worden. Harṣa-Wijaya is verontwaardigd: hij wil zijn afspraak wel nakomen, doch de prinses, waar het om gaat, is gestorven en met Puṣparaçmi was hij reeds verloofd, toen ze nog prinses van Singhasāri was; hij zal liever sterven dan opnieuw afstand van haar te doen. De kadehan betuigen met deze opvatting hun instemming; Sora en Nambi stellen voor de versterkingen van de Tatar's te verwoesten, doch Wīrarāja spoort tot voorzichtigheid aan. Hij is er voor eerst te trachten de Tatar's er van te overtuigen, dat de beloofde prinses inderdaad gestorven is en dat de naar Maja-Pahit gebrachte prinses heelemaal buiten de afspraak staat. Niettemin moet Harṣa-Wijaya veiligheidshalve overal troepen opstellen om de Tatar's van alle kanten te kunnen aanvallen, wanneer zij niet naar rede zullen willen luisteren. Zoo wordt besloten (VI, 19b—27a).

Bij zijn komst in de kraton wordt Harṣa-Wijaya verwelkomd door

zijn vier gemalinnen. Daarna leidt hij Pusparaçmi in het huwelijk in (VI, 27b—51b).

In de kraton van Maja-Pahit worden de keurtroepen (sinĕlir, wong jayashri [45], rajasa) opgesteld. Zij krijgen bevel niet dadelijk aan te vallen, doch af te wachten, of de Tatar's misschien blijk zullen geven van kwaadwilligheid. De Tatar's trekken intusschen van Canggu naar Bubat. Vandaar worden de patih, de dĕmung en de tumĕnggung naar Maja-Pahit gestuurd (VI, 52a—53b).

Wanneer Harṣa-Wijaya het krijgsgeschreeuw der Tatar's hoort, schrikt hij op, want Maja-Pahit is nu in een gevaarlijke situatie gekomen. Hij vertelt Pusparaçmi, wat de bedoeling der Tatar's is en vraagt haar, of zij bereid zou zijn met hun vorst te trouwen. Wanneer zij echter verklaart liever bij hem te blijven of desnoods naar Daha teruggezonden te worden, zegt hij slechts geschertst te hebben (VI, 53b—59a).

Intusschen zijn de Tatar's met groot lawaai tot in Maja-Pahit doorgedrongen en roepen luid hun eisch — uitlevering van de prinses van Daha — uit. De Maja-Pahitters houden zich eerst kalm, maar vallen aan, wanneer de Tatar's in de carangcang kawat willen doordringen. Een verbitterde strijd wordt gestreden, waarin ten slotte de Tatar's worden verslagen. Ze vluchten, worden nagezet, in Bubat omsingeld en grootendeels afgemaakt; hun vorst sterft ten Zuiden van de dharma [46]) onder een puṣkara-boom [47]). De overigen geven zich over. Daarna worden de lijken verbrand (VI, 59b—66b).

Wirarāja stelt nu voor een bode te zenden naar Hemagiri [48]) om mpu Çāntasmṛti uit te noodigen naar Maja-Pahit te komen om voor de stad het reinigingsoffer op te dragen en Harṣa-Wijaya de abhiṣeka te verleenen, daar geen land welvarend kan zijn, wanneer er niet een vorst van kṣatriya-bloede en gewijd met het abhiṣeka-ceremonieel aan het hoofd staat. Harṣa-Wijaya belast Nambi, Kĕbo-Bungalan en Kĕbwânabrang met deze zending (VI, 67a—69b).

Alles is nu pais en vree. De vier gemalinnen van den vorst zijn eendrachtig en tevreden, het land welvarend (VI, 70a—75b).

Na anderhalve maand komen de gezanten uit Himagiri terug met Çāntasmṛti, die door zijn leerlingen, onder wie wangbang Widyājñāna de voornaamste is, vergezeld wordt. Zij worden hartelijk welkom geheeten te Maja-Pahit en genieten er alle mogelijke gastvrijheid. Op 15 Kārttika [49]) heeft dan de plechtigheid van de abhiṣeka des konings en zijner vier gemalinnen plaats. De koning krijgt den naam [50]) Kṛtarājasa. Na afloop van de abhiṣeka-plechtigheden vraagt de koning

Çāntasmṛti in Maja-Pahit te willen blijven. Deze zegt het voorstel niet te kunnen aannemen; wel wil hij echter wangbang Widyājñāna tot Harṣa-Wijaya's beschikking stellen. Op 's konings verzoek geeft Çāntasmṛti hem vervolgens een vermaning, waarin hij uiteenzet, op welke wijze een koning goed regeeren kan (VI, 75b—113b).

De kadehan worden nu tot hooger rang bevorderd. Rangga Lawe wordt patih amangku-bhūmi en breidt in deze functie het rijk van zijn koning zeer uit. Nambi wordt dĕmung, Sora tumĕnggung enz. enz. De adhipati van Madhura krijgt volgens de op Madhura gemaakte afspraak de helft van het rijk en vestigt zich te Lamajang (VI, 114a—115b).

Na eenigen tijd keert Çāntasmṛti naar zijn kluis terug (VI, 117a). De koning regeert in voorspoed. Ook de nusāntara, Bali, Tatar, Tumasik, Sampi, Koci, Gurun, Wandan, Tañjung-Pura, Dompo, Palembang en Makasar, onderwerpen zich aan hem (VI, 117a—119b).

ENKELE AANTEEKENINGEN.

1. De inleiding van de Kidung Harṣa-Wijaya is al dadelijk merkwaardig om de vermelding van bhaṭṭāra Narasingha als voorganger van koning Kṛtanagara. Dit is dezelfde persoon, dien wij in de Pararaton aantreffen als medekoning van Wiṣṇuwardhana met den titel ratu angabhaya, terwijl de Nāgarakṛtāgama van hem zegt, dat hij deelde in het koningschap van Wiṣṇuwardhana, maar zonder daarbij zijn titel te noemen. Krom heeft er herhaaldelijk de aandacht op gevestigd [51]), hoe merkwaardig het is, dat Wiṣṇuwardhana reeds in 1254 zich daadwerkelijk door zijn zoon heeft laten opvolgen en dat hij zich de volgende veertien [52]) jaar geheel op den achtergrond heeft gehouden. In onze kidung is van Wiṣṇuwardhana in het geheel geen sprake meer; hier regeert Narasingha en pas bij *zijn* dood kan Kṛtanagara de regeering aanvaarden, maar slechts om het bestuur te voeren, zoolang Narasingha's eigen zoon, Harṣa-Wijaya, onmondig is.

Zonder aan de juistheid te tornen van de hypothese, die Krom ter verklaring van de merkwaardige verhouding tusschen de drie koningen opgesteld heeft [53]), zou ik de vraag willen opperen, of er — althans voor de latere Javanen en Balineezen — geen samenhang kan hebben bestaan tusschen het op den voorgrond treden van Narasingha en zijn zoon en Narasingha's titel ratu angabhaya; of, de vraag anders gesteld: of deze titel, dien de Nāgarakṛtāgama niet

geeft, wellicht niet pas ontstaan is in later tijd, toen men Narasingha's eigenaardige positie als medekoning en die van zijn zoon als stamheer van de dynastie van Maja-Pahit post eventum te verklaren had.

Poerbatjaraka's verklaring van angabhaya [34]) kan mij weinig bevredigen; zijn gelijkstelling van het woord met het N.J. angabdi doet zonderling aan, en het ware te wenschen geweest, dat hij bewijsplaatsen had gegeven, waaruit kon blijken, dat de thans geldende afleiding van abdi — een woord, waar inderdaad wel wat vreemds aan is [35]) — onjuist is. Krom [36]) gaat mee met de verklaring van Poerbatjaraka op grond van Kern's vertaling van het angabhaya van Nāg., XLII, 2a. Het is echter de vraag, of Kern's vertaling met „veiligheid zoeken" (van Sk. abhaya = „afwezigheid van gevaar") te handhaven is. Ik acht het niet onmogelijk, dat èn het angabhaya van Nāg., XLII, 2a, èn het angabhaya van de door v. d. Tuuk geciteerde Wirâṭaparwa-plaats (KBW., II, 371 rechts, r. 5 v.o.), waarop reeds Jonker in dit verband de aandacht heeft gevestigd [37]), èn het angabhaya in ratu angabhaya in verband is te brengen met kabhayan in den zin van „magisch-gevaarlijk". Dat de slot-n hier ontbreekt, kan gereedelijk verklaard worden uit het feit, dat in het oudere Javaansch de vorming van abstracta, die nu alleen met behulp van het praefix ka- en het suffix -an geschiedt, ook met ka- alleen geschiedde [38]). Van zulk een kabhaya afgeleid kan angabhaya beteekenen „iemand als kabhaya beschouwen", derhalve „iemand diepen eerbied betuigen", een vertaling, die bruikbaar is voor de geciteerde Nāgarakṛtāgama- en Wirâṭaparwa-plaats, maar ook „als kabhaya optreden". Uit Kid. Harṣa-Wijaya, I, 29b, blijkt ook het bestaan van de functie van mantri angabhayan, tot welke waardigheid Wīrakṛtī verheven wordt na zijn aftreden als tumĕnggung, een functie, die, naar het verband te oordeelen, in aanzien op één lijn gesteld mag worden met die van opperrechter en die van gouverneur van Madhura. Dit angabhayan lijkt mij de verklaring van angabhaya als boven gegeven te steunen, terwijl het tevens er voor pleit, dat kabhaya(n) hier nog de oude, algemeenere beteekenis heeft en nog niet de meer speciale beteekenis van het nieuwere Javaansch heeft gekregen [39]).

Hoe Narasingha — gesteld, dat deze verklaring van angabhaya te aanvaarden zou zijn — aan den titel ratu angabhaya gekomen kan zijn, blijkt ons nergens uit. Is het een titel, die aanduidt, dat de drager er van in de oogen der Javanen bijzondere kwaliteiten bezat, die hem van den gewonen vorst onderscheidden? De gegevens, die over hem beschikbaar zijn, laten ons niet toe deze vraag te beant-

woorden; ook Kidung Arok B (Kidung Pararaton B), die voor de periode van Rangga (W)uni = Wiṣṇuwardhana wat uitvoeriger is dan de door Brandes uitgegeven prozaredactie van de Pararaton, verspreidt hier geen licht in de duisternis [60]). M.i. zal men er echter goed aan doen bij verder onderzoek in zake het angabhaya-schap van Narasingha in het bijzonder rekening te houden met het feit, dat Narasingha — in tegenstelling tot Wiṣṇuwardhana — uit het geslacht van Rājasa (ken Angrok) was gesproten en een van de voorouders der koningen van Maja-Pahit was [60a]).

2. In de beschrijving van de regeering van Kṛtanagara verschilt de Kidung Harṣa-Wijaya van de proza-Pararaton hierin, dat van een kalana Bhaya in de kidung niet gesproken wordt. — De motiveering, die hier van de Pamalayu gegeven wordt, zou geheel in het kader van de Pararaton passen, maar ontbreekt daar toch geheel, evenals in de Pararaton ontbreken de namen van de leiders dier onderneming, welke slechts in deze kidung volledig vermeld worden. De voorstelling van de Kidung Harṣa-Wijaya, dat Kēbo-Anabrang, die elders [61]) slechts als de overwinnaar van deze expeditie genoemd wordt, reeds in het begin van den veldtocht een der leiders was, verdient onze aandacht.

Opgemerkt moge worden, dat pañji A(ng)rāgani, die in de Kidung Rangga Lawe [62]) als collega van Kēbo-Anēngah genoemd wordt en die vermoedelijk ook in de proza-Pararaton als apart persoon vermeld wordt [63]), niet in de Kidung Harṣa-Wijaya voorkomt.

Dat aan Kṛtanagara de bedoeling toegeschreven wordt om zich na de troonsbestijging van Harṣa-Wijaya aan het geestelijke leven te wijden (ambhagawān, „als bhagawān = geestelijk heer leven"), is minder belangrijk dan men op het eerste gezicht zou kunnen meenen, daar in verwante kidung's herhaaldelijk iets dergelijks vermeld wordt [64]); toch kan het zijn nut hebben er hier nog even de aandacht op te vestigen in verband met wat de Nāgarakṛtāgama [65]) zegt van Kṛtanagara's belangstelling voor philosophische studiën. De naam Çiwa-Buddha, die in de proza-Pararaton aan Kṛtanagara gegeven wordt en die wellicht bovenbedoelde mededeeling van de Nāgarakṛtāgama indirect bevestigt, komt intusschen in de Kidung Harṣa-Wijaya niet voor.

3. Nieuw is ook het verhaal, dat hier van Jaya-Katong gedaan wordt. Het heeft al eerder de aandacht getrokken, dat ondanks

Kṛtanagara's imperialistische politiek, welke o.a. de verovering van Bali en Malayu ten gevolge heeft gehad, toch op Java zelf — en dat nog wel op vrij korten afstand van Singhasāri — het Kadirische rijk onder een eigen vorst is blijven voortbestaan [66]), machtig genoeg om voor Singhasāri fataal te worden. De hier gegeven verklaring, dat Jaya-Katong zijn positie te danken had aan den koning van Singhasāri — die daarmee geheel naar klassieke voorbeelden gehandeld zou hebben [67]) —, lijkt mij geenszins onaannemelijk.

4. De geschiedenis van het verraad van Wīrarāja komt in hoofdzaken overeen met de lezing van de Pararaton. In onze kidung wordt van de afkomst van Wīrarāja, die volgens de Pararaton en de Rangga Lawe zijn geheele carrière aan Kṛtanagara had te danken en van wien deze dus de grootste toewijding en trouw had mogen verwachten, met geen woord gerept. Wel laat de dichter, in overeenstemming met wat de proza Pararaton en de Rangga Lawe mededeelen, uitkomen, dat Wīrarāja's gedrag hem ingegeven was door zijn gegriefdheid over de persoonlijke beleediging, die Kṛtanagara hem aangedaan had door hem te noodzaken zich uit de directe leiding der staatszaken terug te trekken, maar aan den anderen kant kent hij hem toch de bedoeling toe om Harṣa-Wijaya op den troon te helpen, wanneer zijn intrige tegen Kṛtanagara gelukt zal zijn, en laat hem dus de verdienste van meegewerkt te hebben aan de vervanging van het slechte bewind van Kṛtanagara — slecht volgens de latere traditie natuurlijk [68]) — door dat van Harṣa-Wijaya. Wirondaya, Wīrarāja's zoon, is mij van elders niet bekend [69]).

5. Meer sympathie dan voor Kṛtanagara toont de dichter voor den koning van Kadiri, Jaya-Katong, die niet alleen in relatieven zin — bij vergelijking met zijn ambtsvoorganger Dangdang-Gěndis n.l. —, maar ook in absoluten zin een voortreffelijk vorst heet te zijn. Deze ophemeling van den vorst van Kadiri krijgt nog meer relief, doordat zij gepaard gaat met een tot driemaal toe herhaalde uiting van minachting jegens den stamvader van het vorstengeslacht van Maja-Pahit, ken Angrok, wien zijn afkomst van lieden van Pangkur, d.w.z. van het niet-adellijke landvolk, verweten wordt; dat de dichter niet zelf deze uiting in den mond neemt, maar ze ten laste van de leden van de Kadirische hofhouding laat, maakt ze er niet minder interessant om. Een paar opmerkingen over de voorkeur voor het vorstengeslacht van Kadiri, die in sommige kringen bestaan schijnt te hebben,

vindt men nog in mijn opstel „Een werkhypothese voor de verdere studie van een deel van de babad voorgesteld", dat in deze Bijdragen gepubliceerd zal worden.

6. Van de Kadireezen, die hier genoemd worden, is ons alleen patih Mundarang uit de proza-Pararaton en uit de Rangga Lawe bekend. Wīrasandhi en Mṛgapati zijn onbekende personen, evenals ratna Kesari, van wier bestaan men, gezien het slot van het verhaal en de rol, die de op een prinses beluste Tatar's er in spelen, zou kunnen opmerken „si non è vero, è bene trovato". De aandacht verdienen de titels rāden ārya, manguri, kanuruhan, rangga, rāden sirikan, rāden (mantri) alu en mantri araraman, die we in de kidung's, die over Maja-Pahit handelen, voor het grootste gedeelte niet meer voor bestaande ambten terugvinden. Daarentegen komen ze, naar het schijnt, wel vaak voor in de Pañji-verhalen, die ook in Kadiri heeten te spelen. Van de reeks Kadirische mantri's, die de Pararaton en de Rangga Lawe opsommen, ontbreekt hier elk spoor.

7. In de beschrijving van den strijd der Kadireezen tegen Singhasāri, die niet zoo heel veel verschilt van de lezingen van de Pararaton en de Rangga Lawe, komen enkele bijzonderheden voor, die de bedoeling van de Pararaton wellicht op sommige punten verduidelijken. In de eerste plaats doet het verhaal van de kidung, dat patih Nĕngah Harṣa-Wijaya achternagestuurd wordt en pas na den dood van den koning en de zijnen slaags raakt met de Kadirische troepen, een andere interpretatie van Parar. 19, 18—20, aan de hand; *sira Kĕbo-Tĕngah apulih, mati ring manguntur* kan men vertalen met: „K.-T. hervatte den strijd (d.w.z. na een onderbreking; of: trachtte te redden, wat er nog te redden viel; of: snelde, sc. van elders, te hulp), maar sneuvelde op de manguntur". Al wordt hier niet gezegd, dat Kĕbo-Tĕngah weggegaan was, het tegendeel blijkt toch evenmin; daarbij moet in overweging genomen worden het feit, dat het verhaal van de Pararaton bijzonder beknopt verteld wordt, zooals ik vroeger reeds opgemerkt heb bij het vergelijken van den Pararaton-tekst met dien van de Rangga Lawe [70]). Dat even te voren in de Pararaton opgemerkt wordt, dat „Çiwa-Buddha palmwijn dronk met den patih", behoeft niet tegen de lezing van de Harṣa-Wijaya te pleiten, daar met het Kĕbo-Tĕngah apañjy Arāgani van Parar. 18, 22, twee personen bedoeld kunnen zijn, zooals uit de Rangga Lawe blijkt [71]).

In de tweede plaats laat de Harṣa-Wijaya de mogelijkheid open,

dat met sawah miring een eigennaam of althans de aanduiding van een bepaalde sawah bedoeld is en niet van een willekeurige sawah. Ik zou er de voorkeur aan geven [72]) *miring* hier te vertalen met „ter zijde van den weg liggend"; het door Brandes gebruikte woord „oploopend" geeft te zeer den indruk van een helling, en dat een sawah uit vakken van verschillend niveau bestaat, is zóó vanzelfsprekend, dat men het niet speciaal met miring behoeft aan te duiden.

Mijn opvatting, dat buntal van Parar. 19, 28, een appellativum is en geen eigennaam [73]), wordt door de Harṣa-Wijaya, indien het nog noodig ware, bevestigd; het verhaal van het modderbad, dat de prins van Singhasāri zijn tegenstander, den patih van Kadiri, deed ondergaan, wordt hier eveneens gegeven en zelfs uitgebreid tot Sora en Lawe, maar de anecdote, die er in de Pararaton en in de Rangga Lawe bij verteld wordt [74]), ontbreekt hier.

Het verhaal van den nachtelijken overval en van het vinden van de oudste der beide prinsessen van Singhasāri door Harṣa-Wijaya verschilt van de lezing der Pararaton slechts hierin, dat in onze kidung van de oudste prinses gezegd wordt, dat zij, toen zij bij het wachtvuur aangetroffen werd, vergezeld werd door haar hofjuffers, ken Bayan en de anderen; een trekje, dat, gezien den toestand van verwarring, waarin Singhasāri na den overval verkeerde, ons eenigszins vreemd zou kunnen lijken, ware het niet, dat wij reeds op de hoogte waren van het feit, dat in deze kidung de invloed der Pañjiromans bijzonder groot is; in de Pañji-romans toch is, bij wijze van spreken, geen avontuur der helden en heldinnen denkbaar zonder de tegenwoordigheid van kadehan of kaka-kaka.

De jongste prinses van Singhasāri was volgens deze lezing bij haar vader gebleven, dien zij in den dood gevolgd zou zijn, zoo het haar vergund ware geworden. Terwijl deze voorstelling der gebeurtenissen in de beide andere traditieboeken niet voorkomt, ontbreekt hier weer het verhaal van de Rangga Lawe [75]) omtrent de verliefdheid van Jaya-Katong op de jongste prinses van Singhasāri, wanneer zij als gevangene te Kadiri verblijft.

8. Terwijl in de Pararaton en in de Rangga Lawe het plan om naar Wīrarāja van Madhura te gaan aan de gezellen van Wijaya wordt toegeschreven, wordt het hier als afkomstig van Çāntasmṛti, den vroegeren opperpriester van Singhasāri, voorgesteld. Het wonder van de met rijst gevulde kokosnoot, dat zich hier ten huize van Çāntasmṛti heet af te spelen, vindt in de Pararaton en de Rangga

Lawe bij den buyut van Pandakan plaats[76]). De vraag doet zich voor, of Çāntasmṛti en de buyut van Pandakan dezelfde persoon kunnen zijn; de titel van den laatsten zou bij een geestelijke functie wel kunnen passen[77]). Er moge in dit verband op gewezen worden, dat in enkele opzichten de lezing van de Harṣa-Wijaya zich dichter dan bij de Pararaton en de Rangga Lawe aansluit bij de Nieuw-Javaansche babad; daarin toch wordt verteld van een ajar (kluizenaar), die op een berg woont, raden Susuruh op zijn vlucht helpt en hem eveneens zijn toekomstige koningschap voorspelt. Deze overeenkomst in verschillende détails van babad en Kidung Harṣa-Wijaya lijkt mij wel merkwaardig[78]).

Op te merken valt, dat volgens onze kidung Gajah-Pagon mee naar Madhura gegaan is[79]) en dat het verhaal, hoe Wijaya en de prinses den nacht van de aankomst op Madhura doorbrachten op een sawahdijkje, zittende op den rug van Sora — heeft de klankovereenkomst van sor en Sora het ontstaan van dit verhaal in de hand gewerkt? —[80]), hier niet voorkomt.

9. De ontvangst op Madhura en het verblijf in de woning van Wīrarāja worden op dezelfde wijze voorgesteld als in de Pararaton, evenals Harṣa-Wijaya's belofte om later Wīrarāja de helft van zijn rijk af te staan en Wīrarāja's raad aan den prins, dat hij trachten moet door het winnen van Jaya-Katong's gunst zijn onafhankelijkheid weer te verwerven. In onze kidung is het niet een door Wīrarāja uitgezonden bode, die voor Harṣa-Wijaya Jaya-Katong's toestemming verkrijgt om zich in Kadiri te vestigen, doch trekt deze zelf op goed geluk, nog wel vergezeld van de oudste prinses van Singhasāri, naar Canggu, vanwaar hij dan rangga Lawe en den akuwu van Canggu naar Daha zendt om zijn vestiging aldaar mogelijk te maken en voor te bereiden. De romantische beschrijving van het weerzien van Wijaya en de jongste prinses van Singhasāri en de daarop volgende uitwisseling van symbolische geschenken, die de vierde zang van de Rangga Lawe ons te lezen geeft[81]), ontbreekt hier; in deze kidung zijn het de twee naar elkander smachtende zusters, die voor het sentimenteele element in het verhaal zorgen.

10. Een van de belangrijkste afwijkingen van de lezing van de Pararaton en de Rangga Lawe biedt deze kidung in zijn voorstelling van de terugkomst der troepen, die tegen Malayu gestreden hadden. Ik wil er aan herinneren, dat als resultaat van de vergelijking van de

Pararaton en de Rangga Lawe te boeken viel de opvatting, dat de Rangga Lawe, ontdaan van zijn romantische inkleeding, een traditie geeft, welke naast die van de Pararaton heeft gestaan en niet daarvan afhankelijk is [92]); welke lezing de voorkeur verdient, is slechts dan uit te maken, wanneer betrouwbaarder gegevens, als de oorkonden, de Nāgarakṛtāgama of de Chineesche berichten, dezelfde feiten mededeelen, die wij uit de traditieboeken kennen. Voor het geschiedkundig onderzoek zijn natuurlijk die gedeelten van de traditieboeken het belangrijkst, welke gebeurtenissen verhalen, waarover wij uit andere bronnen niet ingelicht worden. Dit nu is het geval met de mededeelingen der traditieboeken omtrent de stichting van Maja-Pahit.

De Pararaton en de Rangga Lawe wijken hier in hoofdzaken niet van elkaar af. Wijaya vraagt, wanneer hij een tijd lang in Kadiri is geweest en op het tournooi van den Galungan-dag de kracht der Kadireezen heeft leeren kennen, Jaya-Katong om de woeste gronden van Trik, in de Rangga Lawe onder het voorwendsel ze tot jachtgebied van den koning te willen maken. Jaya-Katong willigt dat verzoek in. Nadat daarop Wīrarāja's Madhureezen in het gebied van Trik een nederzetting aangelegd hebben, die den naam Maja-Pahit krijgt, vestigt zich Wijaya daar, maakt zich er snel weerbaar zonder dat Jaya-Katong het bemerkt en acht zich al spoedig sterk genoeg om den koning van Kadiri te verslaan. Op Wīrarāja's advies accepteert hij echter de hulp der Tatar's, die hem stellig de overwinning heeten te zullen bezorgen.

Naar de voorstelling van deze beide geschriften bracht dus Jaya-Katong tegenover rāden Wijaya dezelfde politiek van bevrediging en verzoening van den vroegeren vijand in toepassing, welke hijzelf destijds, volgens de Harṣa-Wijaya, van Kṛtanagara had ondervonden. De mededeeling van de Pararaton [93]), dat Wijaya reeds vrij spoedig na zijn aankomst te Maja-Pahit weer tegen Kadiri op wilde trekken, lijkt zonderling, maar wellicht geeft ook hier de beknoptheid van den tekst den lezer een anderen indruk dan de auteur bedoelde te geven. In de Rangga Lawe toch [94]) wordt uitvoerig verteld, hoe Wijaya eerst het nieuwe Maja-Pahit aan een ridderstand hielp en toen pas aan oorlog tegen Kadiri begon te denken. Pararaton en Rangga Lawe stemmen echter hierin overeen, dat zij de voorstelling geven, dat de stichting een vooraf beraamde, tegen Jaya-Katong gerichte daad van Wīrarāja en Wijaya was.

De Kidung Harṣa-Wijaya nu geeft een eenigszins ander beeld van de situatie, doordat volgens deze lezing de door Kṛtanagara

tegen Malayu uitgezonden troepen op Java terugkomen, wanneer Harṣa-Wijaya zich nog in Kadiri bevindt. Door deze onverwachte versterking van diens macht wordt het voor Jaya-Katong te gevaarlijk hem in zijn onmiddellijke nabijheid te houden, en gebrek aan beschikbare huisvestingsgelegenheid doet hem het excuus voor zijn verwijdering aan de hand. De nieuwe verblijfplaats van Harṣa-Wijaya, het gebied van Trik, wordt hier door Jaya-Katong's patih zelf gekozen, met instemming van den betrokkene, wien immers reeds door Wīrarāja aangeraden was juist dit gebied den koning te vragen. De ligging van de plaats was dan ook voor beide partijen voordeelig. „Niet te ver van Kadiri", zegt Jaya-Katong zelf, „zoodat we elkaar van tijd tot tijd nog eens kunnen zien"; van Kadiri uit zou echter Jaya-Katong langs den waterweg de jonge nederzetting ook dan in korten tijd kunnen bereiken, wanneer het een minder vriendschappelijk bezoek zou moeten zijn. En voor de nieuw te stichten stad zou het een niet te onderschatten belang zijn, dat ze een vrijen uitweg naar zee zou hebben en naar den bondgenoot op Madhura.

Ofschoon de Harṣa-Wijaya niet van een bepaalden duur van de Pamalayu spreekt, krijgt men toch den indruk, dat de schrijver zich geenszins den tijd van ruim 17 jaar heeft voorgesteld, die ons als duur dezer groote onderneming uit andere bronnen bekend is. Dezelfde officieren, die uitgezonden zijn, keeren volgens deze redactie ook weer naar Java terug. Dat de leider der expeditie den naam Kĕbo-Anabrang, „die overzee is gegaan", reeds gedragen zou hebben vóór zijn zeereis, zooals de Kidung Harṣa-Wijaya wil, zou wat wonderlijk zijn, ofschoon niet bepaald onmogelijk.

11. Een ander punt van verschil met de Pararaton en de Rangga Lawe is, dat in de Harṣa-Wijaya beide prinsessen van Malayu door Harṣa-Wijaya tot vrouw genomen worden, terwijl in de twee andere werken — en ook in de Kidung Pamañcangah — alleen van Dara-Pĕtak gesproken wordt [38]). Wel valt het op, dat de eerste omgang van Harṣa-Wijaya met Dara-Jingga slechts met enkele woorden vermeld wordt, terwijl de dichter uitvoerig de andere huwelijksvoltrekkingen beschrijft, doch later noemt hij toch weer vier koninginnen van Maja-Pahit, twee prinsessen van Singhasāri en twee prinsessen van Malayu. Het is mogelijk, dat hij het ons uit de Nāgarakṛtāgama bekende feit, dat de eerste koning van Maja-Pahit vier gemalinnen heeft gehad — te recht allen prinsessen van Singhasāri en de eigenlijke erfgenamen van den Singhasārischen troon, daar Kṛtanagara geen

zoon had nagelaten[illegible]) —, uit een of andere bron gekend heeft en getracht heeft dit bericht in harmonie te brengen met de opvatting van de latere traditie, die van de Pararaton en de Rangga Lawe, dat er slechts twee prinsessen van Singhasāri waren en daarnaast twee prinsessen van Malayu. Vergelijking der gegevens toont echter m.i. aan, dat er nog een andere mogelijkheid bestaat om de verschillende lezingen der traditie met elkaar in overeenstemming te brengen; de zaak is interessant genoeg om er even bij stil te staan.

De Pararaton deelt de komst van de twee prinsessen van Malayu en wat er met elk van haar gebeurde, zeer beknopt mede (24, [illegible]); in Brandes' vertaling (2de ed., p. 92): „Een tien dagen later ongeveer kwamen de troepen, die Malayu waren gaan veroveren, terug, met twee prinsessen. Een van hen, prinses Dara pĕtak, werd door raden Wijaya tot *binihaji* (*sĕlir*) gemaakt; de oudste, Dara jingga, huwde met (een) *dewa* en werd de moeder van den koning van Malayu, Tuhan Janaka, wiens *kasirkasir* Çri Marmadewa was, en die als koning Aji Mantrolot heette"; om het belang van de passage liet Brandes in een noot (2de ed., p. 92, noot 6) den tekst nog eens extra afdrukken van die woorden, die op Dara-Jingga slaan: *alaki dewa apuputra ratu ring Malayu.*

Brandes voorzag zijn vertaling van de volgende aanteekening [illegible]): „Het in de vertaling onvertaald gelaten *dewa* zou een stuk van een naam kunnen zijn *, terwijl het Marmadewa, een der namen van den *ratu ring Malayu*, die ook Tuhan Janaka en Aji Mantrolot heette, en de zoon was van Dara Jingga, dwingt om te denken aan het *warma* in den koningsnaam (vermoedelijk beter -namen) van de andere inscripties van West-Sumatra . . . . .". De uitgever van den tweeden druk, Prof. Dr. Krom, merkt bij * op (p. 122, noot 2): „Met deze opvatting vereenigt zich Ferrand . . . .".

Dat dewa in alaki dewa een stuk van een eigennaam zou zijn, komt mij echter minder waarschijnlijk voor, al lijkt mij een zeker verband met het -dewa van de Sumatraansche koningsnamen niet uitgesloten. Alaki dewa kan n.l. beteekenen „zij nam een dewa tot echtgenoot", „zij had een dewa tot echtgenoot" en „zij kreeg een dewa tot echtgenoot". Welke van deze drie vertalingen de voorkeur verdient, is niet zoo gemakkelijk uit te maken. „Zij nam een dewa tot echtgenoot" lijkt mij het minst aannemelijk. Dara-Jingga was als zinnebeeld van Malayu's onderwerping naar Java gebracht, en dat het haar, de buitgemaakte, vrijgestaan zou hebben naar eigen keus te trouwen, is op zijn minst zeer onwaarschijnlijk te noemen.

De vertaling „zij had een dewa tot echtgenoot" zou beteekenen, dat men aannam, dat Dara-Jingga gehuwd was, toen zij naar Java werd gevoerd, en in dat geval zou men stellig verband kunnen aannemen tusschen het dewa van Pararaton 24, 20 en dat van de Sumatraansche koningsnamen: zij zou dan n.l. gehuwd kunnen zijn geweest met iemand uit een geslacht, welks leden op -dewa eindigende namen hadden, zoodat dan ook hun zoon Çrī Marmadewa heette [88]). Deze opvatting zou impliceeren, dat de koning van Maja-Pahit Dara-Jingga niet tot sĕlir genomen heeft, omdat zij reeds gehuwd was, en zou niet met de traditie van de Kidung Harsa-Wijaya in overeenstemming te brengen zijn.

Vertalen wij alaki dewa met „zij kreeg een dewa tot echtgenoot", dan aanvaarden we daarmee een andere voorstelling van den loop van zaken: dat Dara-Jingga, op Java gekomen, niet of niet blijvend door den koning van Maja-Pahit tot sĕlir begeerd is — hetzij, omdat zij zich niet aan haar nieuwe omgeving kon aanpassen, hetzij, omdat zij het niet met haar heer of met haar medevrouwen vinden kon, of om welke reden dan ook —, maar dat zij door hem geschonken is aan een dewa, waarmee dan een kṣatriya van hoogen rang bedoeld moet zijn, vermoedelijk iemand uit 's konings onmiddellijke omgeving, gezien het nogal exclusieve gebruik van het woord dewa. Onwillekeurig denken we bij deze voorstelling der zaken aan het verhaal van de Babad Tanah Jawi [89]), volgens hetwelk Bra-Wijaya een van zijn echtgenooten van lageren rang, een Chineesche prinses [90]), ten gevolge van huiselijke moeilijkheden aan een van zijn zoons bij een andere vrouw, Arya Damar, ten huwelijk gaf, en vervolgens Arya Damar met haar, die reeds van hemzelf zwanger was, naar Palembang zond om daar in zijn naam te regeeren; we vragen ons af, of de dewa van Pararaton 24, 20 Dara-Jingga als maagd van den koning kreeg of als door den koning bezwangerde vrouw [91]). De traditie, die ons in de Kidung Harṣa-Wijaya overgeleverd is, wijst niet op de eerste dezer beide mogelijkheden. In dit gedicht toch wordt uitdrukkelijk vermeld [92]), dat Harṣa-Wijaya een nacht met Dara-Jingga heeft doorgebracht. Dat haar omgang met den koning slechts in weinig woorden verhaald wordt, terwijl, zooals hierboven reeds is opgemerkt, de liefde van Harsa-Wijaya en zijn drie andere gemalinnen vrij uitvoerig beschreven wordt, dat in de tweede plaats herhaaldelijk vermeld wordt, dat Dara-Jingga zich met haar lot kwalijk verzoenen kon en heimwee naar haar vader bleef koesteren, en dat ten slotte verhaald wordt, dat haar daarom door een van haar medevrouwen

in het vooruitzicht werd gesteld, dat zij wellicht door Harṣa-Wijaya weer met haar vader te zamen gebracht zou worden, dat alles zou opgevat kunnen worden als steun voor de hypothese, dat Dara-Jingga wel 's konings vrouw geworden, maar niet gebleven is.

De mogelijkheid dient dus open te blijven, 1° dat Dara-Jingga's zoon door Harṣa-Wijaya (Kṛtarājasa) verwekt is, maar geboren is na haar huwelijk met den dewa; Aji Mantrolot zou dan officiëel als zoon van Dara-Jingga's man gegolden hebben, zooals raden Patah als zoon van arya Damar gold, maar zal niettemin bekend geweest zijn als een lijfelijke zoon van den koning van Maja-Pahit; 2° dat Dara-Jingga nog voordat zij van den vorst kinderen had gekregen of zelfs zonder dat zij omgang met den vorst had gehad, door Kṛtarājasa aan den dewa uitgehuwelijkt is en in haar huwelijk met hem aan den zoon het leven geschonken heeft, dien de Pararaton Aji Mantrolot enz. noemt [83]).

Vrage: kan het nu soms zijn, dat de dewa van Pararaton 24, 29 een zoon geweest is van Wijaya (Kṛtarajasa) en van die prinses van Singhasāri, die later in de geschiedenis bekend staat als de Rajapatnī? In de oorkonde van de Caṇḍi Jago van 1343 toch noemt zich Adityawarman, de dan regeerende koning van Malayu, iemand, die gesproten is uit het geslacht van de Rājapatnī [84]). De moeilijkheid, welke de verklaring van deze betiteling tot dusverre opgeleverd heeft [85]), zou door deze gissing, welke in de historische traditie eenigen steun vindt, op bevredigende wijze opgelost worden, terwijl eveneens duidelijk zou worden, waarom de koning van Malayu omstreeks dienzelfden tijd onder de Maja-Pahitsche hoogwaardigheidsbekleeders genoemd wordt [86]): hij zou dan n.l. zelf lid van de koninklijke familie van Maja-Pahit geweest zijn.

Ik voel zelf meer voor „kreeg" dan voor „had", al ontveins ik me geenszins, dat het hierboven geuite slechts een hypothese is, en dat er, ook wanneer men zich met de hoofdzaak zou kunnen vereenigen, nog wel wat moeilijkheden te verklaren over zouden blijven. Een voor de hand liggende vraag is, hoe Jayanagara (Kāla-Gĕmĕt) aan het bewind zou hebben kunnen komen, wanneer er een zoon van een hoofdvrouw van Kṛtarājasa bestond. De beschikbare gegevens laten, voor zoover ik zie, niet toe daarop een bevredigend antwoord te geven, doch dat wil nog niet zeggen, dat er geen plausibele redenen geweest kunnen zijn. Men zou, om deze moeilijkheid te vermijden, als andere mogelijkheid kunnen opperen, dat de dewa een zoon van Kṛtarājasa bij een sĕlir geweest is, van lager rang dan Jayanagara;

kinderen van één man toch plegen alle vrouwen van hun vader „moeder" te noemen [97]), zoodat Adityawarman zich ook dan wel een nazaat van de Rājapatnī zou hebben mogen noemen, wanneer hij uit een echtverbintenis van Kṛtarājasa en een van de medevrouwen der Rājapatnī gesproten was; stellig zou de term tadbangçajah van de Caṇḍi-Jago-oorkonde [98]) in dat geval toch nog veel begrijpelijker zijn, dan wanneer we moesten aannemen, dat hij alleen betrekking heeft op een verzwagering der Javaansche en Sumatraansche koningshuizen via Dara-Jingga en Dara-Pêtak [99]). Den historici moet ik het overlaten deze mogelijkheden, die de Pararaton-tekst in verband met de lezing van de Kidung Harṣa-Wijaya biedt, tegen elkaar af te wegen en de waarde van elk er van aan eventueele andere gegevens te toetsen.

Ten slotte nog een opmerking en een vraag. De opmerking is, dat men er bij verder onderzoek rekening mee zal hebben te houden, dat de Pararaton volstrekt niet spreekt van Dara-Jingga's terugkeer naar Malayu, zoodat het heel wel mogelijk blijft, dat zij pas jaren na haar komst te Maja-Pahit met den dewa van Pararaton 24, [illegible] getrouwd is, en eveneens, dat zij óf nooit, óf pas in haar latere leven teruggegaan is naar haar vaderland. Alleen van hun zoon wordt gezegd, dat hij ratu ring Malayu was, en zelfs ten aanzien van hem bestaat dan nog de mogelijkheid, dat hij niet voortdurend in Malayu verblijf heeft gehouden.

De vraag, die ikzelf hier niet beantwoorden wil, omdat zij buiten het bestek van dit opstel valt, maar die ik belangstellenden ter overweging geef, is deze: Gesteld, dat de hierboven ontwikkelde hypothese omtrent de persoonlijkheid van den dewa van Pararaton 24, [illegible] aanvaardbaar zou zijn, zou het hierboven vermelde babad-verhaal omtrent Arya Damar en de Chineesche prinses, die naar Palembang trokken, dan soms voor een deel in de geschiedenis van den dewa en Dara-Jingga zijn oorsprong kunnen vinden?

12. Het verhaal van het tournooi op het Galangan-feest wijkt slechts weinig af van wat de Pararaton en de Rangga Lawe vertellen. De zelfstandigheid van de Kidung Harṣa-Wijaya blijkt slechts uit kleinigheden, zooals b.v. uit de afwijkende lijst der partners bij het steekspel, afwijkend zoowel van de Pararaton-lijst als van de daarvan weer verschillende lijst van de Rangga Lawe.

13. Het verhaal van de stichting van Maja-Pahit vermeldt hier de aanwezigheid van Wirarāja in de nieuwe nederzetting nog vóór de

komst van Harṣa-Wijaya. Deze laatste gaat naar zijn nieuwe gebied, wanneer de Madhureesche ontginners met hun werk gereed zijn, op last en dus met instemming van den koning van Kadiri, hoewel deze laatste begrijpt, dat hem voortaan gevaar van de zijde van Maja-Pahit dreigt. Het verschil met de Rangga Lawe is in dit gedeelte van het werk grooter dan dat met de Pararaton; de Rangga Lawe toch verhaalt in het correspondeerende gedeelte het bezoek van Sâgara-Winotan, die namens Jaya-Katong eens komt informeeren, hoe het met de voorbereidingen tot het groote jachtfeest staat, hetwelk Wijaya immers in het gebied van Trik aan het voorbereiden is, en laat hier ook de kennismaking geschieden van Wijaya en den zoon van Wirarâja, den lateren Rangga Lawe[100]). Niet alleen, dat in onze kidung Sâgara-Winotan niet genoemd wordt, zijn bezoek aan Maja-Pahit zou ook overbodig zijn geweest; en Rangga Lawe is in deze redactie niet de onbekende zoon van Wirarâja, maar een van de kadehan, die met Harṣa-Wijaya opgegroeid zijn; Wirarâja is hier de vader van Nambi[101]), als in de Pararaton, en tevens van den van elders onbekenden Wirondaya. Afgezien van de kwestie van de uit Sumatra teruggekeerde troepen en van enkele détails in de beschrijving vertegenwoordigen de Pararaton en de Harṣa-Wijaya in dit gedeelte van den roman één redactie, en de Rangga Lawe, waarvan de lezing in sommige opzichten gesteund wordt door de Sorândaka, een andere.

14. Bij het gedeelte van de Harṣa-Wijaya, dat handelt over de voorbereidingen tot den strijd tegen Kadiri, het raadplegen van Wirarâja, die zich weer op Madhura bevindt, en het inroepen van de hulp der Tatar's, valt op te merken, dat het hier de prinses van Kadiri is, die de belooning vormt, welke den vorst der Tatar's toegezegd wordt, niet de beide prinsessen van Singhasâri. Dat hier behalve de prinses van Kadiri, die eigenlijk een prinses van Singhasâri is, er nog een andere, echte prinses van Kadiri bestaat, maakt niet alleen, dat het eind van het verhaal, dat den strijd met de Tatar's om de toegezegde prinses vertelt, anders van opzet kan zijn dan de correspondeerende gedeelten van de Pararaton en de Rangga Lawe, zooals hierboven[102]) reeds is opgemerkt, maar maakt ook, dat Harṣa-Wijaya in een veel gunstiger daglicht komt te staan dan in de beide andere geschriften; hier toch is van verraad van de zijde van den vorst van Maja-Pahit geen sprake en ligt de schuld van het misverstand uitsluitend bij de Tatar's, die niet willen inzien, dat waar

niet is, de keizer zelfs zijn recht verliest. Ja, dat Harṣa-Wijaya hier de rol van de verdrukte onschuld speelt, laat de dichter nog scherper uitkomen door van hem te vertellen, dat hij louter gevoelens van vriendschap voor de Tatar's had gekoesterd, hun vorst een groot deel van den krijgsbuit had willen afstaan en pas tot den strijd tegen zijn bondgenooten in den oorlog tegen Kadiri overging, toen hun eigenzinnige, brutale geweldpolitiek krachtige maatregelen noodzakelijk maakte; maatregelen intusschen, die aan doeltreffendheid niets te wenschen overlieten!

15. Doch we zijn op ons verhaal vooruitgeloopen! De vijfde zang van de Kidung Harṣa-Wijaya begint met de beschrijving van de aankomst der Tatar's en hoe Jaya-Katong den strijd met hen en met de helden van Harṣa-Wijaya en Wirarâja aanbindt. De Pararaton vermeldt in het geheel niet, waar deze strijd uitgevochten werd, terwijl de Rangga Lawe van een opmarsch der bondgenooten naar Kadiri spreekt [103]), welke lezing overeenkomt met wat ons uit de Chineesche berichten bekend is [104]). Hier in de Kidung Harṣa-Wijaya speelt zich de strijd af op de tĕgal Bobot-Sâri, een traditioneel slagveld, dat ook in de Sorândaka genoemd wordt, maar dat daar in Oost-Java gelocaliseerd wordt, aangezien in Oost-Java — in Lumajang n.l. — het gebied van Nambi lag, tegen wien de in het tweede deel van de Sorândaka beschreven strijd gaat. De tĕgal Bobot-Sâri, waar we hier mee te doen hebben, blijkt zich ten Zuiden van Canggu uit te strekken. Te Canggu immers zijn volgens onze kidung de Tatar's geland, niet te Tuban, zooals de Rangga Lawe mededeelt [105]). Ten Westen van Canggu, op een plaats, die èn lurah Janggala genoemd wordt — wat intusschen ook appellativum zou kunnen zijn, „het dicht begroeide ravijn" — èn Jung-Galuh, bouwen zij een versterking, waardoor zij het geheele gebied van Canggu beheerschen.

De vermelding van Jung-Galuh is niet van belang ontbloot. In de Pararaton toch lezen we, dat Jaya-Katong tijdens den strijd in handen der Tatar's viel, nadat hij in Noordwaartsche richting een aanval had gedaan, en dat hij door de Tatar's gevangen gezet werd (Parar., 23, 30—24, 1). Aan het eind van de beschrijving van den oorlog tegen Kadiri en tegen de Tatar's recapituleert de Pararaton dan een en ander door de jaartallen uit de bij den roman behoorende kroniek te noemen. Er staat dan in 24, 22–23: *Tĕka ring Jung-Galuh aji Katong angapus kidung Wukir-Polaman; wus ing angapus kidung*

mokṣa. Brandes vertaalt: „Te Jung-Galuh gekomen (waar hij geïnterneerd werd), dichtte hij de kidung Wukir-Polaman (Vischvijverberg), en toen hij die gereed had, overleed hij".

Brandes heeft dit Jung-Galuh aan den bovenloop van de Brantas gezocht [106]), doch Krom heeft het — m.i. zeer te recht — aan het Ujung-Galuh gelijkgesteld, dat op grond van een plaats in de oorkonde van Kĕlagen door hem gezocht wordt in de buurt van den mond van de Brantas, en dat in Er-Langga's dagen al een belangrijke havenplaats was [107]). Ik acht het zeer waarschijnlijk, dat het Jung-Galuh, waar Jaya-Katong de Wukir-Polaman dichtte, dezelfde plaats is, die wij hier in de Kidung Harṣa-Wijaya vermeld vinden. Immers, de Tatar's zullen den gevangene naar een plaats gebracht hebben, waar hij veilig gevangen gehouden kon worden, tot hij tegen anderen menschelijken buit kon uitgewisseld worden. Welke plaats nu was veiliger dan die, waar hun schepen lagen, waarmee zij elk oogenblik het ruime sop konden kiezen? Volgens de Kidung Harṣa-Wijaya nu en volgens de Pararaton [108]) was dat Canggu, waar Jung-Galuh niet ver vandaan lag. Brandes nam blijkbaar aan, dat de in Parar. 24, 1, bedoelde plaats, waar Jaya-Katong door de Tatar's gevangen werd gehouden, niet de plaats van zijn overlijden kon zijn, en kon daarom — zij het onder voorbehoud — de gelijkstelling van Jung-Galuh met Mĕgaluh aan de Boven-Brantas aanvaarden. Vermoedelijk is zijn gedachtengang deze geweest, dat iemand voor het maken van een kidung tijd noodig heeft, en dat Jaya-Katong dus niet in of onmiddellijk na den strijd gestorven kan zijn. Zoo kwam hij er toe in zijn vertaling de woorden „waar hij geïnterneerd werd" toe te voegen, met haakjes aanduidende, dat de toevoeging van hem was [109]). Er wordt in de litteratuur echter zoo vaak van geïmproviseerde kidung's melding gemaakt, dat we gerust ook Jaya-Katong's gewrocht als improvisatie en gedicht van bescheiden lengte beschouwen mogen, voor welks schepping geen lange tijd van interneering noodig geweest is. We krijgen dan deze voorstelling: dat Jaya-Katong door de Chineezen gevangen werd genomen, naar Jung-Galuh gebracht werd, daar aan zijn stemming uiting gaf in een eigengemaakt geïmproviseerd liedje, en stierf. Het bericht van de Nāgarakṛtāgama, dat Jaya-Katong in den strijd gevallen is, had slechts wat uitvoeriger gezegd behoeven te worden om de Pararaton-mededeeling te krijgen, tusschen welke beide lezingen derhalve geen tegenspraak van eenige beteekenis behoeft te bestaan [110]).

De identificatie van dit Jung-Galuh met het Ujung-Galuh van de

oorkonde van Kĕlagen is ook daarom wel van belang te achten, omdat er uit zou kunnen blijken, dat Canggu of de onmiddellijke omgeving van Canggu al lang vóór den Singhasārischen tijd een belangrijk zeehavengebied was.

16. Uit de Chineesche berichten [111]) blijkt, dat de strijd tegen Jaya-Katong zoowel in het gebied van Canggu—Maja-Pahit als om Kadiri gestreden is. De Rangga Lawe vermeldt alleen, zooals wij hierboven reeds zagen, den opmarsch naar Kadiri, de Harṣa-Wijaya alleen de gevechten ten Zuiden van Canggu; het laatste geschrift weet van den aanval op Kadiri, waarvan de Chineesche berichten spreken, niets af, en vermeldt alleen, dat Harṣa-Wijaya naar Kadiri ging om zich van de prinsessen meester te maken, hetgeen zonder veel moeite geschieden kon, omdat de koning en zijn mannen in den slag op de Bobot-Sāri-vlakte omgekomen waren. De twee kidung's spreken elkaar in verschillende opzichten tegen, doch vullen elkaar in andere opzichten weer aan. De in de Pararaton bewaarde traditie schijnt het dichtst bij die van de Rangga Lawe te staan, wanneer we letten op de mededeeling, dat de troepen van Maja-Pahit en van Madhura vanuit het Oosten kwamen en dat Kĕbo-Mundarang van het slagveld naar het Zuiden vluchtte en in Trīṇi-Panti achterhaald en gedood werd; Trīṇi-Panti toch hebben we, naar de Harṣa-Wijaya, ten Zuiden van Kadiri te zoeken.

Ook in de beschrijving van den strijd sluiten zich de Pararaton en de Rangga Lawe, ondanks de verschillen in détails, waarop ik bij de bespreking van de Rangga Lawe reeds gewezen heb [112]), in hoofdzaak toch bij elkaar aan. Geheel afwijkend is de lezing van de Harṣa-Wijaya. Hier heeft Jaya-Katong niet te strijden tegen den vorst der Tatar's, die hem gevangen weet te nemen, doch richt hij zich na de nederlaag van zijn troepen tegen Harṣa-Wijaya, bereid om door zijn hand te sneuvelen. Zoover komt het echter niet, daar hij, juist als Dangdang-Gĕndis, de vorige koning van Kadiri, in het luchtruim verdwijnt, Harṣa-Wijaya aldus de pijnlijke taak van het afmaken van zijn vroegeren vriend en weldoener besparende. Na de overwinning laat Harṣa-Wijaya, zooals ook in de Pararaton en in de Rangga Lawe verteld wordt, de jongste der beide prinsessen van Singhasāri naar Maja-Pahit brengen. De koningin en de prinses van Kadiri blijken Jaya-Katong in den dood te zijn gevolgd.

17. Hierboven is reeds met een enkel woord er op gewezen, dat door het inlasschen van de prinses van Kadiri in den roman de auteur een geheel andere voorstelling kan geven van de bedoeling van den strijd tegen de Tatar's. In détails behoeven wij op de beschrijving van het verloop van dien strijd hier niet in te gaan. Opgemerkt moge slechts worden, dat hier de laatste gevechten met de Tatar's niet in Canggu, zooals in de Pararaton, maar in Bubat plaats vinden. Het is mogelijk, dat hierin invloed van de Kidung Sunda aan te nemen valt. De vorst der Tatar's sneuvelt hier, terwijl hij in de andere twee boeken dadelijk na de overwinning op Jaya-Katong naar zijn land terugkeert.

18. Merkwaardig is nog het slot van de Kidung Harṣa-Wijaya. Rangga Lawe wordt hier dadelijk na de officieële troonsbestijging van Harṣa-Wijaya, voortaan Kṛtarājasa geheeten, patih amangku bhūmi, en maakt zich in die functie verdienstelijk door het rijk van Maja-Pahit een groote macht te verschaffen in den Archipel. Een frappant verschil reeds met de Pararaton, maar vooral met de Kidung Rangga Lawe, waarvan het tweede deel immers geheel gewijd is aan de beschrijving van Rangga Lawe's opstand, waarvoor juist het feit, dat zijn aspiraties door den koning niet bevredigd waren, het motief vormde. In het kader van de Kidung Harṣa-Wijaya zou een opstand van rangga Lawe in het geheel niet passen! Dit te constateeren is daarom van belang, omdat de opstand van rangga Lawe ons alleen uit de Pararaton, de Rangga Lawe en de Kidung Sorāndaka bekend is, niet uit oorkonden of uit de Nāgarakṛtāgama. Konden wij tot dusverre op grond van de Pararaton het feit van rangga Lawe's opstand als historisch beschouwen, voortaan moet wellicht hiervoor de reserve gemaakt worden: „volgens de Pararaton, de Kidung Rangga Lawe en de Kidung Sorāndaka althans, niet volgens de Kidung Harṣa-Wijaya" [113]).

Naast de geheel andere lezing omtrent den invloed, dien de uit Malayu teruggekeerde troepen op de ontwikkeling der geschiedenis van Maja-Pahit uitgeoefend hebben, is de voorstelling, dat onder rangga Lawe's leiding het jonge Maja-Pahit al in de eerste jaren van zijn bestaan tot grooten bloei gekomen is, wel de belangrijkste afwijking van de twee andere traditieboeken. Welke lezing omtrent den terugkeer uit Malayu de juiste is, lijkt mij heel moeilijk uit te maken. Wat het tweede punt betreft, lijkt mij voorshands de voorstelling van de Pararaton te verkiezen; wel is het op zichzelf niet

onmogelijk, dat zich onder Kṛtarâjasa reeds een machtig Maja-Pahitsch rijk gevormd heeft — hetgeen dan de positie van Bra-Wijaya in de babad [114]) en de Sĕrat Kaṇḍa en in de Usāna Jawa [115]) eenigszins zou verklaren —, een rijk, dat onder Kāla-Gĕmĕt weer in verval raakte, maar door Gajah-Mada weer in zijn volle glorie hersteld werd, doch zoolang de oorkonden over deze eventueele eerste bloeiperiode zwijgen, valt er weinig positiefs over te zeggen. Dat intusschen de Kidung Harṣa-Wijaya nieuwe mogelijkheden openstelt, toont, dunkt mij, het belang van deze kidung wel reeds voldoende aan.

Leiden, 11 October 1929.

NOTEN BIJ „EEN NIEUWE REDACTIE VAN DEN ROMAN VAN RADEN WIJAYA".

[1]) Men vindt de oorkonde van Buṭak en het verslag van de Chineesche expeditie uitvoerig besproken in Prof. Dr. N. J. Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", 's-Gravenhage, 1926, Hoofdstuk X en XI. De Nāgarakṛtāgama geeft heel weinig bijzonderheden over de gebeurtenissen van de jaren 1292 en 1293, omdat de laatste vorst van Singhasāri en de eerste van Maja-Pahit er niet altijd een even eervolle rol in gespeeld hebben. De babad van Midden-Java weet van den overval van Jaya-Katong en van de expeditie der Chineezen niets af, en is slechts op punten van ondergeschikt belang een enkelen keer in staat inlichtingen te geven.

[2]) „De Middel-Javaansche Historische Traditie", Santpoort, 1927, Hoofdstuk II.

[3]) De eerste editie verscheen in de „Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen", deel XLIX, eerste stuk, 1896; de tweede in deel LXII van dezelfde „Verhandelingen", 1920. Ik citeer den tekst naar de eerste editie, de bespreking naar de tweede.

[4]) Een door mij verzorgde tekstuitgave van de Rangga Lawe is in het begin van dit jaar (1930) als deel I van de door het Kon. Bataviaasch Genootschap van K. en W. gepubliceerde Bibliotheca Javanica verschenen.

[5]) M.-J. Hist. Trad., p. 61—63.

[6]) „Iets over de Historische Kidung Sorāndaka", in den „Feestbundel uitgegeven door het Bat. Gen." enz., 1929, deel I, p. 22 sqq.

[7]) Het origineel telt 134 lontar-bladen en is, afgezien van enkele kleine beschadigingen, in een uitstekenden staat. Ook de tekst is nagenoeg vrij gebleven van corruptie. Een copie van I G. P. Djlantik's handschrift is in mijn bezit.

[8]) „De Pandji-Roman", Antwerpen, 1922, p. 306—313.

[9]) Een handschrift van 166 lontar-bladen in de bibliotheek van I G. P. Djlantik te Singaradja, waarvan ik een copie bezit.

[10]) Volgens v. d. Tuuk is hiermee, naar door hem ingewonnen inlichtingen, de dessa Panarukan op Bali bedoeld; hoe de naam Ratnarasa in de wereld gekomen is, is hem niet duidelijk. Zie KBW., I, 737, linker kolom, r. 5 sqq. v.o.

[11]) Wat eigenlijk de bedoeling van de uitdrukking „beoosten den Kawi" is, ontgaat mij. Wij vinden ze in de Pararaton (1, $_{17}$, 7, $_{27}$, 8, $_{27}$, 9, $_{23}$, 13, $_{12}$), in de Pamañcangah (II, 59, 75), hier in de Harṣa-Wijaya (zie de lijst van eigennamen), en in de latere letterkunde ook in de door Brandes uitgegeven pralambang (TBG., deel 32, p. 383, vertaling p. 385, r. 7 v.o., waar „beoosten" in plaats van „bewesten" te lezen is). Het schijnt, dat de eens door Bhārada getrokken grenslijn, welke het gebied van Er-Langga in tweeën deelde en die van den Kawi Zuidwaarts naar den Indischen Oceaan liep (Krom, Gesch., p. 269 sqq.), het Oost-Kawische en het West-Kawische gebied voor het gevoel der vroegere Oost-Javanen scherp van elkaar gescheiden heeft, ook al was, naar de Nāgarakṛtāgama vertelt, het scheidingswerk nooit door Bhārada voltooid geworden, zoodat in de latere politiek met de scheiding geen rekening behoefde gehouden te worden (Krom, p. 272—273). Het land beoosten den Kawi bij uitstek was het gebied van het Singhasārische rijk (Krom, p. 305).

12) Parar. 18, 12: dhinarma ring Kumĕpĕr. Uit de Harṣa-Wijaya-plaats (I. 25b) blijkt, dat men den term „bijgezet", dien Brandes in de vertaling gebruikt, niet al te letterlijk mag opvatten; immers, het lijk wordt verbrand en de asch in zee geworpen. Kagĕnĕngan is in de Pararaton (15, 22) de „bijzettings"-plaats van koning Rājasa (ken Angrok).

13) Zie deze Bijdragen, deel 83, p. 136—137.

14) Zie hierover de aanteekening op p. 23—25.

15) Zie hierover deze Bijdragen, deel 83, p. 150—151.

16) Of *een* vorige; de tekst heeft *sang katong wus amor ing dewa* = de koning, die in de godheid is opgegaan.

17) Of *vader*; de tekst heeft *wwang-atuh(w)anipun*.

18) De hier opgenoemde personen hooren eigenlijk in de Pañji-verhalen thuis, ofschoon men ze ook in andere historische gedichten wel vindt; vgl. b.v. deze Bijdragen, deel 83, p. 137—138. Over Bayan zie men de opmerkingen in mijn artikel „Wat beteekent het woord „Kabayan"?", in deze Bijdragen, deel 85, p. 477—478.

19) Het woord kadehan beteekent „jongelingschap" en „jonkvrouwelijkheid", „de jonkers" en „de adellijke meisjes"; hier wordt het gebruikt om de jongelieden aan te duiden, die tot Harṣa-Wijaya's gevolg behooren en te zamen met hem opgegroeid zijn.

20) De Albeschikker, personificatie van het Noodlot of de Voorzienigheid, wel gelijkgesteld aan het Hoogste Wezen.

21) Het ons bekende Tĕrung ligt op Java, aan den Noordelijken oever van de Brantas. Hoewel het niet uitgesloten is, dat er ook een Tĕrung op Madhura bestaan heeft, lijkt het toch aannemelijker hier aan een verkeerde voorstelling van den auteur te denken.

22) De hofgeleerde, die brieven schrijft en voorleest en die ook de letterkunde ambtshalve beoefent. Zie mijn dissertatie, „De Middel-Javaansche Historische Traditie", p. 18—20.

23) Vgl. II, 35b en IV, 42a, waar iets dergelijks gezegd wordt. Pangkur is de plaats, waar ken Angrok als zoon van boerenouders het levenslicht zag, volgens de Pararaton.

24) De mantrī araraman komen ook voor in de Pararaton (28, 1, 17, 29, 12). In de Pararaton vormen zij een groep, daar over hen een bĕkĕl staat. Hier kan men aan het woord niet zien, of het een enkelvoud of een meervoud aanduidt.

25) Met nini galuh of ratna galuh bedoelt men een voorname prinses. Het woord wordt door v. d. Tuuk (KBW., s.v.) uit het Sanskrt afgeleid; van een prinses gezegd, zou het „juweel" kunnen beteekenen; vgl. ratna, „parel", dat ook vaak voor de namen van prinsessen komt te staan. De vraag doet zich echter voor, of de titel nini galuh geen verband kan houden met den naam van de kraton Galuh en dus oorspronkelijk „prinses van Galuh" beteekend kan hebben. Ook als naam van een kraton kan natuurlijk Galuh wel gelijk te stellen zijn aan een Sanskrt woord voor „juweel".

26) Hieruit schijnt men op te mogen maken, dat de kiraṇa een echtgenoote van den vorst van lageren rang dan de hoofdvrouw aanduidt. Zie ook mijn Rangga-Lawe-uitgave, lijst van eigennamen s.v. Kiraṇa.

27) „Die als een omheining van bloemen zijn"; hiermee worden thans op Midden-Java lieden aangeduid, die zonder bij iemand in dienst te zijn toch op zijn erf wonen; de prajurit magĕr sāri zijn de mannen van een lijfwacht van een vorst (G.R.). Dit laatste schijnt ook hier bedoeld te zijn.

28) Zie deze Bijdragen, deel 83, p. 138.

29) Of de sawah miring. Vgl. de aanteekening op p. 28.

30) Vrouwen, die met de zorg voor een prinses belast zijn, hofdames.

[31]) Zie deze Bijdragen, deel 83, p. 145—146.

[32]) Uit den tekst blijkt niet duidelijk, of Himagiri als eigennaam dan wel als appellativum opgĕvat moet worden. In elk geval is het een andere naam voor het Meru of Meruparwata, dat elders in de kidung (zie het register der eigennamen bij de tekstuitgave) voorkomt. Of we dezen Meru van de Kidung Harsa-Wijaya echter identificeeren mogen met den berg, die thans Smĕroe heet, is een open vraag.

[33]) Batur wordt wel gebruikt in den zin van „kluis". Terwijl met āçrama de geheele nederzetting aangeduid schijnt te worden, schijnt batur agĕng de aanduiding te zijn van het verblijf van Çāntasmṛti, wellicht zijn woonhuis (te onderscheiden van zijn parhyangan, „heiligdom", „tempelterrein"?).

[34]) De Pararaton noemt de plaats Datar (21, 4), terwijl de Rangga Lawe (I, 115, VII, 28, 158) de vormen Dataran, Daratan, Dahratan en Tataran geeft.

[35]) Op één na de binnenste kraton-poort.

[36]) Of wel te lezen dāsabala of daçabala. Dāçabala kan beteekenen „visschersvolk", „zeemansvolk", en het daarvan afgeleide adjectief, adāçabala of, met weglating van het voorvoegsel a-, dāçabala, „die het visschersvolk (zeemansvolk) onder zich heeft", „havenmeester" of iets dergelijks. Daar Canggu een havenplaats is, lijkt mij deze lezing het best te passen. Dāsabala kan „slavenvolk" beteekenen, en adāsabala, of, met weglating van het adjectief-praefix, dāsabala, „opzichter over de slaven", „baas van het personeel", „bedrijfsleider". Daçabala ten slotte is volgens de opgaven van het KBW. s.v. Buddha een der namen van den Buddha en kan dus, zooals alle andere woorden voor „Buddha", ook in den zin van „Buddha-priester" gebruikt worden; vgl. de opmerking in mijn M.-J. Hist. Trad., p. 22—23. Voortgezet onderzoek zal moeten uitmaken, of de hier bedoelde functionaris ook elders dan in havenplaatsen voorkomt en of zijn ambt een wereldlijk dan wel een geestelijk karakter heeft.

[37]) Onze kidung (III, 86a) noemt Dara-Pĕtak de oudste en Dara-Jingga de jongste van de twee; volgens de Pararaton (24, 25-26) en de Rangga Lawe (VII, 148) was het juist omgekeerd.

[38]) Letterlijk „de uitverkorenen", keurtroepen, een der afdeelingen van het Singhasārische leger. Zie Krom, Gesch., p. 319—320. Het woord sinĕlir is een afleiding van sĕlir, dat ook „uitverkorene", „favoriete" beteekent, doch dat speciaal gebruikt wordt om de bijvrouwen van een vorst aan te duiden. Overigens heeft sinĕlir met sĕlir niets te maken, en ten onrechte heeft Brandes verband tusschen beide gezocht, zooals door Krom, loco citato, reeds is aangetoond.

[39]) De Pararaton heeft op de correspondeerende plaats (22, 26) Galungan, waarmee het inlandsch Nieuwjaarsfeest aangeduid wordt. De Rangga Lawe (II, 40, III, 8) heeft echter weer Galangan.

[40]) Geschenken, die een koning door overwonnen volkeren aangeboden worden.

[41]) Het woord wordt gebruikt om een geweldig aantal aan te duiden; het wordt door de commentatoren weergegeven met sarwuda (sa-arbuda = 100.000.000) en sayuta (sa-ayuta = 10.000), welke beide woorden op Java wel als synoniemen gebruikt worden. V. d. Tuuk meent (KBW., III, 482, rechts, r. 4—6 v.b.), dat warūthi uit warūthinī (Sk. = „leger") verbasterd is. Het komt mij voor, dat eer aan warūthi (voor Sk. warūthin, van warūtha, dat o.a. „troep", „zwerm", „schaar" beteekent) in den zin van „uit heele troepen bestaande", „een groote menigte vormende", dus „zeer talrijk" of, nog eenvoudiger, aan een krama-vorm van (sa-)warūtha gedacht moet worden. Practisch maakt het natuurlijk weinig verschil uit, of men afleiding van warūthinī dan wel van warūthi of warūtha aanneemt.

42) Het woord zelf beteekent „de bevelvoerende gouverneurs"; er wordt hier echter blijkbaar een bepaalde groep van hooge officieren mee bedoeld. De naam is mij van elders niet bekend, tenzij men er mee mag vergelijken den titel juru van den heer van Blangbangan in de Pamañcangah.

43) KBW., III, 96, rechter kolom, r. 5 v.o., geeft saragi, „zekere vogel", en de commentator verklaart het met titiran, „tortel". Het Sk. heeft saraghā en sāragha = „bij", en sārangga, „bont", als naam van verschillende vogels; sarangga komt voor in de beteekenis van „kleurig", „gekleurd".

44) De binnenste kraton-poort.

45) „De bloem — of: „de essence" — der overwinning"; dit corps is van elders, voor zoover ik weet, niet bekend.

46) Dharma kan in het algemeen een vrome stichting aanduiden; er kan dan een tempel, een klooster, maar ook een andere instelling ten bate van het volk of in het belang van den godsdienst mee bedoeld zijn.

47) In het Sk. is puṣkara de naam van den blauwen lotus. In het Javaansch kan het woord ook een boom aanduiden, zooals in het KBW., IV, 209, links boven, reeds opgemerkt is. Hier wordt ook een boom bedoeld, blijkens het ri ĕb ning puṣkara („in de schaduw van een puṣkara") van den tekst (VI, 65a).

48) Te voren Himagiri.

49) De 15de dag van de 4de maand (kapat, Kārttika) schijnt een bijzonder gunstige dag voor zulke feesten te zijn. Herhaaldelijk wordt in de litteratuur gesproken van plechtigheden, die op dien dag plaats hebben.

50) De naam, dien de koning bij de plechtige koningswijding (abhiṣeka, Jav. ook bhiṣeka) krijgt, wordt zelf ook abhiṣeka of bhiṣeka genoemd.

51) Versl. Med. Kon. Acad. v. Wetensch., afd. Lett., 5, II (1916). Zie ook Gesch., p. 321—322.

52) Het is wellicht van belang op te merken, dat de Pararaton den regeeringstijd van Wiṣṇuwardhana juist op 14 jaar stelt (18, 11), hoewel dat niet klopt met de door de Pararaton zelf gegeven jaartallen (Pararaton: 1172 Ç. tot 1194 Ç., dus 22 jaar; te recht tot 1190 Ç., dus 18 jaar). Het kan zijn, dat op een of andere wijze de tekst corrupt is geraakt en dat de veertien jaar, waarin hij zich feitelijk vervangen liet door zijn zoon, maar waarin hij niettemin de rechtmatige koning was, bedoeld zijn.

53) Gesch., p. 351 boven.

54) Pararaton, p. 77, noot 7: onderdanige vorst; *angabhaya* is ngoko-vorm (?) van *angabhadi*, Jav. *angabdi*, „bij iemand in dienst zijn" (het ter plaatse gestelde vraagteeken kan wel geschrapt worden, daar formeel -aya een ngoko-vorm van -adi kan zijn, hoewel het natuurlijk zeer de vraag is, of het hier historisch mogelijk is).

55) De uitgang op -i n.l. Het woord wordt door Dr. Ph. S. van Ronkel (T. B. G., deel 47, p. 1—2) voor het Maleisch afgeleid van Arabisch 'abd, maar met de i van de Perzische iḍāfet. Is Dr. van Ronkel's verklaring juist — ook de traditioneele spelling zonder slot-y pleit voor de juistheid —, dan is het woord natuurlijk in recenten tijd uit het Maleisch in het Javaansch overgenomen. Zoolang geen zwaarder wegende argumenten voor een andere verklaring van abdi opgeworpen zijn, lijkt mij de schaal door te slaan naar de zijde van Dr. v. Ronkel.

56) Gesch., p. 321 en noot 2.

57) Pararaton, p. 77, noot 3.

58) Vgl. mijn „Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch" („Kidung Sundāyana"), p. 209 en noot 1.

59) Vgl. mijn opstel „Wat beteekent het woord „Kabayan"?" in deze Bijdragen, deel 85, p. 469 sqq., speciaal p. 473 en noot 1.

[59]) Een handschrift van deze kidung is in het bezit van den Regent van Gianjar, die zoo vriendelijk was voor mij een afschrift er van te laten maken. Ik hoop er nader op terug te kunnen komen.

[60]) Vgl. nog noot 68 bij aanteekening 4 op p. 26.

[61]) Rangga Lawe, VII, 147 sqq., speciaal 150. In de Pararaton komt Kěbo-Anabrang wel voor, doch hij wordt er niet genoemd in verband met de Pamalayu.

[62]) Rangga Lawe, I, 9, 11, 39 (in I, 39 wordt hij pañji Rāga genoemd).

[63]) M.-J. Hist. Trad., p. 48 en noot 2 aldaar.

[64]) Vgl. b.v. Kidung Pamañcangah (Uitgave Kirtya Liefrinck—v. d. Tuuk, Santpoort, 1929), I, 101, waar verteld wordt, dat Ayam-Wuruk's vader bhagawān wordt, zoodra zijn zoon den volwassen leeftijd bereikt heeft.

[65]) In Zang XLIII; vgl. Gesch., p. 325—326.

[66]) Gesch., p. 340 sqq.

[67]) Gesch., p. 312.

[68]) Hangt wellicht de antipathie der latere traditie tegen Kṛtanagara, evenals wellicht de voorkeur voor Narasingha en (Harṣa-) Wijaya, samen met het feit, dat Kṛtanagara niet en de twee laatstgenoemden wel van Angrok afstamden? Vgl. de opmerkingen onder aanteekening 1, p. 23—25.

[69]) Vgl. nog mijn opmerkingen over Wirarāja in den Feestbundel B. G. 1929, I, 32—34.

[70]) M.-J. Hist. Trad., p. 49, 52.

[71]) Zie de opmerking sub 2 hierboven en noot 63.

[72]) Zooals ik reeds eerder opmerkte; vgl. M.-J. Hist. Trad., p. 64, regel 20 v.o.

[73]) M.-J. Hist. Trad., p. 64—65, naar aanleiding van Parar., 19, 25 sqq.

[74]) Parar., 19, 25 sqq.; Rangga Lawe, I, 53—56.

[75]) Rangga Lawe, editie, p. 16; tekst, IV, 61.

[76]) Parar., p. 86; Rangga Lawe, ed., p. 13, tekst, I, 106—110.

[77]) Buyut beteekent eigenlijk „overgrootvader" (of „achterkleinkind") en wordt overdrachtelijk wel gebruikt om er zeer eerwaarde personen mee aan te duiden; kabuyutan wordt, volgens het KBW., IV, 1027b, onder de heilige plaatsen genoemd en door de commentatoren wel met panghyangan of kahyangan weergegeven. — Er zijn echter ook bezwaren tegen de gelijkstelling van den buyut van Pandakan en Çāntasmṛti. In de Rangga Lawe (VII, 43) wordt gezegd, dat Macan-Kuping, de buyut van Pandakan, en zijn zoon Kañcil-Bang later aan den strijd van de Maja-Pahitsche troepen tegen Kaḍiri deelnemen, wat zij toch wel niet zouden gedaan hebben, wanneer zij geestelijke heeren geweest waren. Çāntasmṛti en zijn zoon daarentegen — als wangbang Widyājñāna althans als Çāntasmṛti's zoon beschouwd mag worden; vgl. de lijst van eigennamen bij de tekstuitgave — komen in de Kidung Harsa-Wijaya pas na afloop van den strijd naar Maja-Pahit om er zuiver religieuze plechtigheden te verrichten.

Een andere kwestie is, of het dorpshoofd van Kudadu van de oorkonde van Buṭak aan den buyut van Pandakan resp. aan Çāntasmṛti gelijk te stellen is. Zie hierover Brandes, Parar., p. 101—102.

[78]) Vgl. Parar., p. 110; Babad Tanah Djawi, I (derde ed.), 19—20; Brandes, Register op de proza-omzetting van de Babad Tanah Jawi, Verh. B. G., deel LI, 4de stuk, p. 39, s.v. Suruh. De kluizenaar was een vroegere prinses van Pajajaran.

[79]) Volgens de lezing van de proza-Pararaton en van de Kidung Rangga Lawe blijft hij bij den buyut van Pandakan en komt hij pas later, te zamen met Macan-Kuping en Kañcil-Bang — dit laatste alleen in de kidung —, weer

ten tooneele, wanneer de geallieerde Maja-Pahiters, Madhureezen en Tatar's Jaya-Katong beoorlogen.

80) Parar., 21, 7–11; Kidung Rangga Lawe, I, 117—119; vgl. Feestbundel B. G. 1929, p. 24, voor de Kidung Sorāndaka.

81) Editie, p. 16.

82) M.-J. Hist. Trad., p. 61—63, p. 169 sqq.

83) Parar., 23, 11–17; Brandes' vertaling „Nauwelijks te Majapahit aangekomen, gaf de prins Wirarāja er kennis van, dat hij en zijn mannen tegen de mantri's van Daha opgewassen waren" lijkt mij echter te sterk; sasampunira rāden Wijaya angĕhĕr ing M.-P. beteekent: „nadat rāden Wijaya gewacht had (d.w.z. [eerst] een tijd lang verblijf had gehouden) te M.-P." enz.

84) Ed., p. 17—18.

85) Proza-Pararaton, 24, 27 sqq.; Kidung Rangga Lawe, VII, 148 en 149, waarbij evenwel op te merken valt, dat in verschillende handschriften deze beide verzen ontbreken; vgl. nog Kidung Pamañcangah, I, 9, hoewel aan deze plaats geen argumenten tegen de lezing van de Kidung Harṣa-Wijaya kunnen worden ontleend.

86) Behoudens de hierbeneden ontwikkelde mogelijkheid. Vgl. Nāg., XLVIII, 1, en de bespreking er van bij Krom, Gesch., p. 367.

87) Tweede editie, p. 122.

88) Men zou dan het alaki dewa van de Pararaton met „zij was getrouwd met een dewa" mogen vertalen in denzelfden zin, als waarin wij zeggen: „Juffrouw Jansen is getrouwd met een Pietersen".

89) Zie b.v. Brandes, „Register op de proza-omzetting van de Babad Tanah Jawi", Verhandelingen Bat. Gen., deel LI, 4de stuk, p. 54, s.v. Wijaya.

90) Een putrī sabrang dus!

91) Van overdracht van een vrouw door een vader aan zijn zoon hooren we ook in Kidung Pamañcangah, V, 19—20, waar verhaald wordt, hoe koning Saguning een papacangan („hem toegezegde vrouw") als erfenis nalaat aan zijn zoon, nadat hijzelf, doch vruchteloos, gemeenschap met haar gehad heeft.

92) Kidung Harṣa-Wijaya, V, 45b.

93) In dat geval zou het verband tusschen het dewa van de Pararaton en van de Sumatraansche koningsnamen dit kunnen zijn, dat de Sumatraansche koningen zich dewa noemen, omdat hun eerste voorganger een dewa (prins) was.

94) Naar Krom, Gesch., p. 387, nader besproken op p. 388.

95) Vgl. Krom, Gesch., p. 388.

96) In de oorkonde van Nglawang, zooals Dr. Bosch heeft opgemerkt in een artikel, dat men besproken vindt bij Krom, Gesch., p. 388—389.

97) Een aardig voorbeeld ter illustratie hiervan levert Pranatjitra, XXV, 50 op (p. 280 en noot 1 daarbij in mijn vertaling, Santpoort, 1930).

98) Krom, Gesch., p. 388.

99) Op de bezwaren van die opvatting heeft Krom, p. 388, reeds de aandacht gevestigd.

100) Editie, p. 19—20.

101) Als ten minste de tekst van zang III, str. 5b en 8b sqq., zoo te verstaan is. Het gebruik van termen als bapa en suta wijst niet altijd op het bestaan van bloedverwantschap; op grond van den context is dit echter wel waarschijnlijk te achten.

102) Zie hierboven onder 6.

103) Editie, p. 20 sqq. — Hoewel het heel goed mogelijk is, dat ook de Pararaton-schrijver zich deze voorstelling van het verloop van den strijd heeft gevormd, is dat uit den tekst niet op te maken. Parar., 23, 30, deelt mede, dat satĕka ning utusan saking Tatar amĕrĕp ing Daha („men na de aankomst

van de uit Tatar gekomenden Daha bevoorloogde") ; in de volgende woorden wordt de situatie op het slagveld geteekend, maar niet vermeld, waar de strijd plaats vond. Krom (Gesch., p. 352, begin v. d. tweede alinea) gaat dus m.i. te ver, wanneer hij de Pararaton laat zeggen, dat de geallieerden tegen Daha optrokken; de even verder gekozen uitdrukking „(J.-K.) doet een uitval naar het Noorden" dient eveneens gecorrigeerd te worden. Ook het Râden Wijaya agĕlis mañjing ing jĕro kadaton ing Daha van Parar., 24, 1-2, geeft voldoende vrijheid tot andere interpretatie; het laat zich met de lezing van de Kidung Harṣa-Wijaya zeer goed in overeenstemming brengen. Brandes' vertaling (ed. p. 90—91) is te recht zeer neutraal gehouden. — Het spreekt vanzelf, dat ik deze opmerking alleen maak, omdat zij van eenig belang kan zijn voor onze waardeering der verschillende historische tradities en voor het leeren kennen van haar onderlinge verhouding; voor het vaststellen der feiten is zij van minder belang.

104) Krom, Gesch., p. 357.

105) Editie, p. 21. Uit de Chineesche berichten (Krom, Gesch., p. 354) blijkt, dat de lezing van de Rangga Lawe juist, doch onvolledig is, daar zij niet vermeldt, dat de Chineezen eerst langs de kust naar de monden der groote rivieren trokken en pas vandaar per schip en langs de rivier het binnenland in.

106) Parar., p. 123.

107) Krom, Gesch., p. 359; vgl. p. 261.

108) De Pararaton vertelt n.l., dat de Tatar's na Wijaya's verraderlijken overval naar Canggu vluchtten (24, 26).

109) Ten onrechte meent Krom (Gesch., p. 359, tweede al., reg. 4—5) dus, dat de Pararaton zelf van interneering spreekt; vgl. Pararaton, 2de editie, p. 92 en 123.

110) Nāgarakṛtāgama, zang XLIV, str. 4, reg. 4, en zang XLV, str. 1, reg. 1. De Chineesche berichten melden eveneens, dat Jaya-Katong en zijn zoon gedood zijn (Krom, Gesch., p. 359). Ook in latere Balische kronieken vindt men herhaaldelijk gesproken van Jaya-Katong's dood op het slagveld; zie b.v. de kronieken, aangehaald in „De Middel-Javaansche Historische Traditie", p. 107—108. Kidung Pamañcangah, I, 8, zegt echter weer van çri Jayanātha (= Jaya-Katong), dat hij „destijds gevangen gezet is" (tonĕn rugan ing Kadiri, çri Jayanātha, wus pinañjarĕng uni). Al deze berichten zijn met elkaar in hoofdzaak in harmonie te brengen, wanneer men aanneemt, dat de duur van Jaya-Katong's gevangenschap zoo kort geweest is, dat zij, die van zijn gevangenschap spreken, eigenlijk wel van hem hadden kunnen zeggen, dat hij in den strijd omgekomen is.

111) Krom, Gesch., p. 354 sqq.

112) M.-J. Hist. Trad., hoofdstuk II, passim.

113) In dit verband zij er nog op gewezen, dat ook in den Damar-Wulanroman Rangga Lawe de steunpilaar van het Maja-Pahitsche gezag is en dat hij daar sneuvelt bij de verdediging van Maja-Pahit tegen een aanval van den vorst van Blambangan.

114) Alle Maja-Pahitsche vorsten zijn in de latere traditie van Midden-Java namelijk Bra-Wijaya's; vgl. Pararaton, ed., p. 203; Djajadiningrat, Critische beschouwing van de Sadjarah Bantĕn, p. 237.

115) M.-J. Hist. Trad., p. 118.

KIDUNG HARṢA-WIJAYA

MIDDEL-JAVAANSCHE HISTORISCHE ROMAN

UITGEGEVEN DOOR C. C. BERG.

ZANG I (*Dēmung*).

Awighnam astu!

1a. Çuddha ning hyun pinītjing kāwya umunggw ing sāri kamala sthitya jāting [1]) makajīwa ning sang sampun parārtha putus ing kawi angawi mun ning kalangon.

1b. Tuhu n dinyusan de ning rērēh ni .... dak dhūpârum panghrēng [2]) ning bhrahmarēng sāri ya stuti marum hrit alon [3]).

2a. Jāti bhaṭṭāra wiçuddha mūrti prabhu ring Yawamuṣādi wibhuh mahardhika ring rat norâniringi salwa nikang Yawadwīpâbhiṣekanira ratu bhaṭṭāra Narasingha tuhu Hariwangçajânurun.

2b. Lēwih çoldha purīnirēng Singhasantun ri wetan ing Kawi langu lwir Smarabhawanânurun angalih ana sanakirânisan pinakaāryânulus apēkik sulakṣana twan Kṛtanagara winuwus [4]).

3a. Ndan sira kryan apatih Rāganātha widyājñānulus lan ken dēmang Wīrarāja wruh i sajñānakriyāsandhi ndan ken tumēnggung Wīrakṛtī rūpanyâlēsus pantēs jayēng ari katrīṇi anut ājñā sang prabhu.

3b. Wruh sakrama ning mantri ādi anglus nagarī tan luhya sumiwī brayan dina ri jēng çrī bhūpati rowangira [5]) nityângulih-ulih sukṛta ning sarat ilanga ning durgati rasa ning Manuçâsana [6]) sinut [7]).

4a. Mwang Kāmandakādi Sārasamuccaya nitya linocita don ing tan ana kewuh punang nagarī çīrṇâjrih tang çatru anut atur bhakti ri jēng sang prabhu mwang tang sarwaguṇâwungu malih sana [8]) nikang caturāçrami akramu tuhu tan anânasar lungguh.

4b. Alandung tang wṛtti wṛddhi sarwawāla [9]) muwah sarwawīja salwir nikang tinandur samânglung ēnti sakweh nikang sasab marana murah tang sarwa-tinuku wet ning kasuçīlanira çrī narapati lwir sūryacandrādi çāntajñānanira sudharmânulus.

5a. Muwah rakryan apatih lēwih derâsung tṛpti ning jagat punang krayawikraya kṛtapradāna nityâinâpti keṣti çrestha ning swāmi pratidina angaturakēn tadah ing çrī bhūpati sarwasurasa katur.

5b. Ndan ana bhujanggâdi patīrthanira sang aulun jayêng aji sabrahmâṇḍapurāṇa wus ĕnti pan tasik ning sarwawedastuti wruh ing sarwaguṇa papupul ning nayawit sing wyādhi çīrṇa dera paayun.

6a. Apuṣpata sira mpu Çāntasmṛti sākṣāt Wṛhaspati tuhu asih nṛpati mwang rakryan apatih lwir paraspāropasarpaṇâtut silih-sumbi donnyânglung harṣa tang nagara maugduh salwir ning juti lyan duṣkara nalawaha [9]) mwang duṣṭâwrin [10]) umalwi sādhu.

6b. Nging [11]) rarās ning āpti anawung raçmi tan wĕnang kagingsir tuhu pangdan ing Widhi ri hyang Smara Ratih nūkṣma sirêng jagat wibhuh betunyâmĕwêhi twas ning unang nityaça tinĕwĕk ing liring amanis dyastun sang siddhawiku ya tĕwuh denirâmĕgat lulut.

7a. Ndan sampun kaluntra(h) ing rat sira çrī bhūpati tuhu yan susandhi sulakṣaṇa makapanguban [12]) ing parâji akalihan lawan çrī pāduka çorī nityaça mahas don [13]) raçmi anglanglang langē ning pasir gunung.

7b. Pirang warṣa antajinya lawasirândiri prabhu sampun aputra jalu saking çrī pramiçwarī araryâpêkik paripūrṇa sĕng [14]) ning wayawanira sākṣāt Smarângutpĕtti tan sipi wah sukha [15]) sang aulun.

8a. Kalawan çrī pramiçwarī pan kadi anĕmu mahāmṛta sakĕng pantara ning Byoma-Çiwa [16]) mijil polahirânĕmu sūnu [16]) bangun Wiṣṇwātmakāndaran wet ning çubhamanggalanira nguni nduk wijil tan-wun pracacah ing kalangon prajña wirâñjayêng pangrus.

8b. Lĕwih pamumūlenira nṛpati sampun kinudang-kudang sinungan anak-çāstrâdi tuhw angrawit pantĕs yan twan Harṣa-Wijaya wus kalumra(h) ing jagat denira asūnu rare apĕkik widyājñânulus parārtha ring kalangon ĕnty harṣa ning sanagantun.

9a. Ndan sang para mantry ādi angaturakĕn sutanipun rangga Lawe smunyâlus pantĕs yan wuruk twan [17]) Ino sira Nambi alĕmbut sasmitanyâgalak amadhu ndan ken Sora tuhw angrĕsy ati atut prakāçêng çatru

9b. Ken Pĕdang lan ken Dangdi kalih pada kakartala pantĕs çūrasârêng ayun ndan malih pan Gajah-Pagon anukhani seṣṭi ning gusti [18]) boño smitanyâluñu ndan sira Lĕmbu-Pĕtĕng sudhīra tan natgatêng kewuh.

10a. Ĕnty harṣanira twan mantrī brayan dina winong ing kasukhan winehan mas pisis dĕmak pupūrṇamān tan sipi donnya samânut sakrama ning among tuhan tan anasar laku denyâsih bhakti umiring kahyun ing twan mantrī abuburu amĕng-amĕng kalaku.

10b. Ndatan warṇanĕn sukha [19]) ning wong sanagantun nityaça mahas anglanglang langē ning pasir gunung ināpting [20]) gurit pralapita

lan kidung kalih kang winimba suçīlanira sang katong jaya widyā sandhi mwang sukṛta ning nagara tuhu alama yan winuwus.

11a. Bhaya wus panitah ning Widhi purih ing dadi wwang [21]) yan tan tĕguh ing prajā mangkana çrī narapati wus prāpti samayanira mulih maring suraloka yāwat mṛtyu maawanan wyādhi orĕm sira sang prabhu.

11b. Tatan ana oṣadhi wĕnang yan amarasana [22]) wruh yan kaprāṇântikanira ya iājar sira [23]) ring çrī pramiçwarī duh masku rari den [24]) līlā kāptintânon irisun pan meh prāpta ikirika pralayanisun.

12a. Niyata wus mari sĕng ning swaçarira panumāna [25]) ning hantu lah sira yayi aken angundangi para dwija lan sira mpu Çāntasmṛti anakira [26]) kaki Harṣa-Wijaya lan yayi Kṛtanagara mwang ken apatih [27]) lan para mantry aglis marĕkĕrisun.

12b. Mangkana ujarira çrī nṛpati ndan çrī pramiçwarī mar syuh twasira [28]) angrungu andika sang katong angling saha wāspâsru lah tolihĕn anakirâpan rare kawlas-hyun lingira çrī narapati sampun sirânangis tuhan pan wus pangdan ing Widhy atuduh.

13a. Pan tuhu tan wĕnang kinas titah krama ning tumuwuh urip kadi kilat nora wwang lupat ing pati ayo masku tṛṣṇĕng tuwuh [29]) wyakti tan siddhĕng kāpti yan gung tṛṣṇā kawawa ring aweçī ilang çuddha ning kayun.

13b. Duh tan tulakĕn kalih yayi yāwat aurip yan pĕjah līlā ning manah çuddha pinĕhta maskw ari den tumulus sihtâsatya laki malar siddha ning kahyun tan lyan sira rowangkwa musir acintyânung dinunung.

14a. Nahan wuwus çrī bhūpati çrī pramiçwary anuhu dadi amūrṇani pĕtĕng ing ati sawacanâlon samengkono [29*]) rarĕku lah undang den aglis sira mpu brahmarāja muwah nanak mantrī yayi ārya lan ken apatih lan pun dĕmung kalih lan ken tumĕnggung [30]).

14b. Kang inutus malayw aglis tan warṇĕng ĕnu ndan sang sinengan samâglis lumaris prāpting dalĕm purī kagyat miyat ing sang prabhu de ning warṇa awĕnĕs acum lwir kawuwan [31]) jīwa ndan sira rāden mantrī mar syuh twasirândulu [32]) tan kawaçângling kaslĕk de ning luh.

15a. Ingayuh de çrī narapati mwang sirĕbanira lah merenea tuhan aja pati larânangis wĕkasirânon irisun iki prāpti antakanisun tuhan duh arare kawlas-sih sirâtmajīwanisun.

15b. Lah ta pamanirĕki yayi āryâkunĕn bapa idĕpĕn isun tuhan ndan sang liningan syuh twasirângaps [33]) dadi añjrit anangis lagi amĕkul sukunira çrī bhūpatī sambatirânyuh twas ing angrungu.

16a. Sira pramiçwarī ĕnti wĕlasira lali angĕmbĕng tang luh angel

derámĕgat sihirê twan Ino ndan lingira çrī narendra lah yayi ārya den tulus wlasirêrisun anakirêki akunĕn sūnu pan rare tuhu sira sumilih angadĕg ratu.

16b. Lawan tanda adhimantrī samadaya sira aniwīa ring yayi Kṛtanagari malih den awĕlas sirêng anakisun [34]) epuh twas ning mantrī angrungu mwang raāden āryâsahur tangis samâwot santun ĕmpu brahmarāja matur ing sira sang aulun.

17a. Bhaya wus karasa ring twas yan tĕkan ing antaka laranira sang aulun angling çrī narapati duh singgih yan sampun wirasa sakweh ning rasa çuddha mangke tĕkan ing pati mpu Çāntasmṛti muwah umatur.

17b. Duh yan wus mangkana pinĕh [35]) ning çuddha ning ati rampungakĕn salwir ing lulut yan gung tṛṣṇā nṛpati tan siddhi anĕmu kamokṣan siddha ning prayoga ginung ring taya sasmṛti çūnyâcintyânūkṣma tan kawastu.

18a. Mwang sira raāden mantrī sampun tuhan denirânangis masku apan nṛpati lagi anusmaraṇa pati siddha ning laku mĕnĕng twan Ino mangkyângrungu sojar sang dwijendra ndan ucapĕn nṛpati sampun sirâgêlar yoga pinuh sandhi niṣkala tanu.

18b. Lumĕyĕp tang akṣi wus niçcaya sira kumisapu ng tangan sang rwa bhineda tri walik uwus sinamaya ring jñānanira māyā çuddha nirakṣara ginung ring nirbāṇa çūnya tinut līna nṛpati tuhu lwir pajyut [36]) dinĕmwan asmu jĕngĕr sang para sādhu.

19a. Umwang gumuruh punang tangis ing wong sanagara sākṣāt kumwan jīwa [37]) ri līna çrī narapati lĕnglĕng twan mantrī kagungan [38]) de ning lara amarwata kadehanira sama anangis tan wruh [39]) ri rehanipun.

19b. Sĕdĕng ghūrṇita punang tangis ing wong angampuhan çrī pramiçwarī amuwus duh anakisun [40]) kaki tuhw alit sira masisun [41]) tinilar ing çrī narendra lwir antiga ning pakṣī tad'-âsih tuhu kasy'-asih masku.

20a. Tinilar ing yayah bibi umunggw ing waneh kawlas-asih masku isun mangkwânūt umiring nṛpatī'karia jīwâtmanisun mogha tari(h) [42]) amanggih luhung twan Harṣa-Wijayâsahur [43]) tangis wāspanirâsru padâwĕlas punang wong de ning rare uwuh-uwuh.

20b. Ndatan warṇanĕn tangis ing sanagara çrī pramiçwarī sampun aken angambil pattrĕmira [44]) sang katong sampun aglis kaatur tumuly anūt ri jĕngira mpu brahmarāja mojar wastu lĕwih pinanggih phala ning strī patibrata tuhw asthiti bela ring kakung.

21a. Nahan ujarira sang ṛṣi çrī pramiçwarī sampun atur bhakti

ring sang mokta saha wacanâris tingali bhakti ning manĕhtâri umiring aji sungsungĕn isun yan prāpti madhya ning ambara tan wr' ing ĕnu.

21b. Sumaput megha anĕm riris sahādulur kilat tan wĕnang yan linakwan taṭitnya amilĕt wĕtis gĕrĕh nikângaruhi lumaris yan angindracāpa lĕyĕnya angrĕsy ati ya ta pintangku n çrĕddhāntânuntun.

22a. Nahan sambatirânyuhi twas ning angrungu sampun ĕnti ramping derâmĕgati tṛṣṇânirĕng bhūmi salwir ing kacakṣu ndatan ketung anging [45]) niṣkala ginung krama ning patibratânut pathya [46]) ring swâmī sampun sirâmuṣṭi khaḍga derândĕmi rudhirânĕmbur.

22b Aniba çrī pramiçwarī umwang gumuruh punang tangis bangun karungw ing [47]) langit awor prabhāwâris lumra(h) ing digantara tang kĕtug atri saha kilat lawan kuwung-kuwung jaladharângĕmu riris rawiprabhânisih prabhāwa ning sang siddhâmanggih ayu.

23a. Syuh rĕmpuh nāla ning twan mantrī alarânangis asru sambat-sambatirânyuh twas lĕnglĕng kasĕkan ing lara kapati tinulung dera rakryan apatih kadehanira samâlarânangis tan-sah amĕkul suku.

23b. Raâden ārya gipih saha wâspa duh kaki sampun derâlalis tuhan lah tolihĕn isun malih gumanti sihira sang alalis ngadamakĕn sira lah tânglilira kaki wāspanirâniram sang kahantu.

24a. Ndan raâden mantrī wus mūtrânglilir angusap wāspâris luru ning warṇâmratimā mas tatur tuhw amĕkiki mojar sira mpu Çāntasmṛti [48]) mārdawa aduh potrakanisun [49]) lah sampun pati lara tuhan pan sira mben i makapanguban [50]) ing jagat kawastu.

24b Lawan tang parâdhimantrī kaki ārya sampun sirânggung wuyung krama ning dadi sukha duhkha linakon urip tan kasthityakĕna mangko den aglis paayun laywan çrī narendra lawan çrī pramiçwarī sang [51]) liningan malih samânulu sarwi angusapi luh.

25a. Wus marĕm punang tangis sang mokṣa wus binrĕsihan sampun pūrṇa çinocan ingaturan tadah çuci saparikrama ning ratu lĕwih ndan sang para mantrya makâdi rāden mantrī samânĕkar (r)i laywan sang prabhu.

25b. Ndatan warṇanĕn wus bhinasmi ingañut maring samudra dhinarmĕng Kagĕnĕngan ndan ucapĕn malih gumanti sira rāden ārya sumilih angadĕg ratu sampunira bhiniṣeka siwīnĕn ing sanagantun.

26a. Pirang tahun lamanira amdiri ndan twan Harṣa-Wijaya wahwa rumājasūnu çayâmĕkiki lindi ning driyârawat-rawat kung kadi tumesa madhu ndy ana rājaputra sumama ring warṇanira lwir hyang Smarângindarat antyanta sihira sang prabhu.

26b. Winong sakaâptinira twan mantrī wus sinung kamĕgĕtan

ring kakṣatriyan angrawit rinĕnggĕng[52]) sarwasāri lwir Smarālayānurun lan kadehanira sama pinrĕnah unggwanipun[53]) nityaçākasukhan rinowang adrawiṇa ramya ning nagara winangun.

27a. Ndan sampun kakunra(h) ing rat sira rāden mantrī uhu yan putrādi wicakṣaṇa prajña tamĕng[44*]) kalangon salwir ning aṣṭakoçala gamĕlan tan ana lupat dera sang lwir Smarāngutpĕtti nityāngrāgani ng akung.

27b Susah hyun ing pawestri bhrānti angajap-ajap lulut ndatan sinanmata awaçnātĕmah gurit rinekhā ring pudak arum rasanya anyuh ati atur mĕkar ing sāri mrik tan sih ing bhrahmarātĕmah ruru.

28a. Nirdon kayunnyātibhrānti ngajap tawang wet ning tan kataman kung ya ta lungānis[54]) musir[55]) gunung amrih akinkin malar ing pañjanma n saraçmi lan sirâbagus[56]) lyan tan tṛṣṇĕng jiwa lunga[57]) alabĕh pasir lyan tumilĕng jro ning parang kĕdung tan anolih yay' ĕndung.

28b. Tangeh yan wuwusĕn reh ing sanagara wyakti tan sisip wuwus sang siddhakawi krama ning andadi wong norânâmūrṇânulus tinut de ning sukha duhkha mangkana çrī narendra çaya wiwal ing kūpti saturirâpatih ndatan tinut denira sang aulun.

29a. Asalah lungguh rakryan patih dadi ramādhyakṣa gumanti ranggânĕngah dady apatih mangku bhūmi pinūji saaturipun[58]) atyanta sih çrī narendra asmu ewa sang mantrī wṛddha ri rehira sang aulun.

29b. Ndan ken tumĕnggung Wīrakṛtī wus mangkyâsalah lungguh dadi mantrī angabhayan[59]) ndan ken dĕmung malih asalah linggih dady adhipati ring Madhura-Wetan çaya tan tṛpti[60]) reh ing nagari arawat-rawat kewuh.

30a. Ndan sira mpu Çāntasmṛti[61]) wr' ing ganita y[62]) alâyu ning jagat yan tan awet ing pandirinira sang katong wyakti anut ghorakrama ya ta lunga[63]) sirâmangun tāpâwanawāsa ngkânĕng Meruparwati atyanta çubha ning patāpanirâçrī rinĕnggĕng santun.

30b. Ndan tan warnanĕn lawasirĕng āçrama ucapĕn sang aulun sampun apatrī kalih saking çrī pramiçwarī pada listw-ayu anirṇa rum ning pasir gunung hyang ning hasanta kacatur ndatan patanding salwa nikang Yawidwīpa atyanta sukha sang aulun.

31a. Rehira aputry ādi kalih yaya Ratih kĕmbar sang' atuhânakçāstranira[64]) dewī Puspawatī sang ari atĕngran Puṣparaçmi kalih tamĕng[44*]) kalangun yaya Saraswatī salwir ing guṇa tan ana luput.

31b. Wus sinungan kaka-kaka samânak ing mantrī sampun sinung

kamĕgĕtan ring salu kilyan angrawit pan lagi pinacang-pacang kalih ring rāden [65]) mantrī ndan lingira çrī bhūpati asĕng smita ring çrī nṛpawadhū.

32a. Eman tuhu yayi çorī anakira [66]) kayâdudus sawĕgung [67]) depun enggal agung tur çayâmĕwĕhi raçmi sĕdĕng pinakramakĕn kalih kaarĕpisun [68]) amiwāhakĕna lan kaki Harṣa-Wijaya yan wus apanggih sira kang sumilih angadĕg ratu.

32b. Mañjinga ring antapurisun yayi mantuk maring kaāryan āpty ambhagawāni mesĕm çrī nṛpawadhon asmu ewa sumahur aduh kaka aji yan kahyunira kayêku pan atur sārī angatag madhukarâneng wiwara lwir sinwam ngayuh lung ing gadung.

33a. Manawa sira kaki Harṣa-Wijayâpilih kahyun pan ala-ala tuhu rûpanyânakirêki [69]) kakâji kaarĕpisun [70]) upamā ring jaladhara sirângantyakĕna ri pangrik ning cātakânibakĕn [71]) truh.

33b. Asĕmu guyu çrī bhūpati sumahur aris aduh niṣkāraṇa punika masa mangkana yayi anakira [72]) kaki Wijaya yadyan mangkanaa tuhu tan kalap anakira [73]) kalih sun tan padrĕwya kahyun.

34a. Yan makapapaṇḍo [74]) malih nunggwa pindwa ya ta sukhaanisun didinâisun anut ājñā sang madi [75]) hyang mulih ring surabhawana çrī pramiçwarī umuhun [75]) ndatan kawuwusa denira angucap-ucap wus malah wĕngi samâturu ndatan warṇanĕnisun [76]).

34b. Ring eñjang adan tinangkil çrī narendrâhyas awastra pik alus ginātrĕng [77]) rukmi asabuk babayabon açrī anungkĕlang khadga alandeyan maṇik bañu rinajasa ing mas pinatik ing nayana murub agĕgĕlang kaṇa kalih tulak lan kĕmit-tuwuh [78]).

35a. Akalpika bot Tan-Jawa roro salaya sumunu akarambalangan kumrant apadaka [79]) çaçī minirah ādi arjânting-anting açrī [80]) hang wilis anguwah karṇa asumping tangguli kĕtur jinĕbad arum.

35b. Asipat bot Pangajaran amĕwĕhi manis ning driya tuhw açrī dinulu ndan wus prāpta ring yawi tinangkil sira ring [81]) pangastryan pĕpĕk para kṣatriya lawan tandâdhimantrī ken patih Nĕngah arĕp ing lungguh.

36a. Sĕk supĕnuh kweh ning mantrī anangkil wus tĕkĕng yawi ning pangastryan wong sinĕlir lan wong jayasāri bhayangkara lan singhajaya sama rĕp tan ana umung tangkilan sang nātha angling çrī narapati ring rakryan apatih Nĕngah mangke patih kaarĕpisun [82]).

36b. Sira nanak mantrī pinakramakĕna kalawan ninī Galuh kalih pan wus agung yan siddhâpanggih didine angadĕg ratu ken apatih anĕmbah matur singgih pukulun andika çrī narapati atut kinen angundanga sirânak pāduka pukulun.

37a. Wus kinen pangalasan alit mangkyânuruhi kunĕng twan Harṣa-Wijaya eñjang wus pinarĕk de ning kaka-kakânĕng wijil pingkalih ĕh ning sarpapuspânayung anĕhĕn sāri asidĕha ring ken Gajah-Pagun.

37b. Sumĕlang sarwy anolih ring punang Rāgânurida lingira aris lwir atruh madhu kilang amanis ena pādapa ning sarpasāri pun Rāgânurida mĕndĕk lagy awot sāri atur pādapa ri sang abagus.

38a. Sinrat ing nakha angrawit ndan esi kidung anglung raçmi rasanya anyuh ati tur winehakĕn ing ken rangga lah ta wācanĕn [83]) iku ken ranggâwot sĕkar sarwâmācāris swaranya amanis kadi anungu-mungu rāgi kaduk rum-rum awor raras ing kidung.

38b. Sama sukhângapi sakadehanira wet ning rasanyâluñu mesĕm ken Nambi angling sahâwot sinom bhayângawi [84]) sang pangeran tuhu wicakṣanânulus wah sāra çṛnggāra kaduk manis angrāgani kung tap ning bhāṣā tuhw aruru pan dwiṣṭanya angramhut [85]).

39a. Patan pamĕnanga ning kawirāja [86]) angawi anging ta kumbang punika eman tan angamung [87]) raçmi ning sāri pun Gajah-Pagon angling masa mangkana apan sumanasa iki kang wilis lan pĕtak lagi pusuh.

39b. Kumbang punikânganti prāpta ning sadāgati tan hyun wawa-ngyan sarāga yan tan mĕkar ing sāri mrik mesĕm sang kadi Mano-bhawa tur anĕndal tulis sarwy [88]) añjumput sĕdah ing cĕlor kuning sumĕlang asmu mangu.

40a. Kañcit pangalasan prāpti mĕndĕk ing ayun awot sāri aturnyâris marĕka singgih ājñā sang katong [89]) ndan sira sang abagus asĕng smitânĕhĕr tumurun ring ĕndi andikanira [90]) bapa tinangkil sampun oyânĕng pangastryan pakanira aglis pukulun.

40b. Tumulya ahyas rāden mantrī wastranira randi atumpal bakung ingĕmas ādi asabuk labayabon [91]) kinulalatĕng mas drawa akris alandeyan [92]) pangrus rinajasĕng mas [93]) kumram jinajawing [94]) mirah dinalimârĕmpuh [95]) agĕgĕlang kaṇa kĕmit-tuwuh [96]).

41a. Kalih tulak lan adu manis sinalagĕng mirah lagy atĕtĕbus pĕtak sināri mas tuhw amanis akalpika bang wilis kumrum roro salaya anĕputi [97]) ros ning jariji angrawit anrang kucup ing bakung.

41b. Anguwah karṇâsumping mangli saron jinĕbad arum sinawung ing maṇḍalika [98]) asuwĕng pĕlik mas ādi anayana mirah kalih lawan wedūrya tap ning remâmĕkiki sinĕrat ing nakhânuwuhi bagus.

42a. Asipat alit amanis ñĕñĕr ing dulu lwir atela madhu gĕsĕng ning laty akungkit anyuh ati waja cumaranânangun lulut sahâburat mrik arum jayĕng katong minas ajur wyakti putrādi piturun [99]) ing Manobhawa sararasirâmangun [100]) lulut.

42b. Nêhêr lumaris anangkil sopacāra paṭāraṇa ring ayun lawan ardhani lagi tinut de ning jong kuning kadehanirândulur sopacāra sapayung para mantry anom ring pungkur ndan pun rangga Wĕnang amawa pawwahan [101]) mas tatur minirah māyā murub.

43a. Akampuh puru kawi asabuk limar wilis krisnya alandeyan danta inukir parang angrawit apinggĕl kaṇa ingadu manis asumpang mangli gadung saha pattra jinĕbadan rūpane amenak akung.

43b. Kalawan sira Nambi amawa cāmara kumram ginātrĕng [102]) hema drawa pantĕs awastra parigi asabuk taluki dadu krisnyâlandeyan taring apinggĕl kĕmitan mangkin amanis asumpang cina dadu.

44a. Pun Gajah-Pagon amawa tadah toya awastra pasir gunung asabuk paṭawalârja pinarawos [103]) akris alandeyan danta jinajawin [104]) mirah murub asumpang bakung pantĕs wĕruh anukhani tuhan boño dene agawe guyu bisa amor ing smu.

44b. Lawan pun Sora amawa kandaga mas kumram pinatik de ning nawaratnādi awastra sagĕcijo arja ingĕmas [105]) ajur sabuke paṭawala wungu krisnya alandeyan garu sinaroja ing mas jajawin mirah māyā asumpang labdhawara gunung.

45a. Sira Pĕdang lumakw ing uri awastra randi alus arja atumpal bakung pinattra ing mas ādi asabuk gringsing Kṛṣṇāyaṇa asisigen rukmi krisirâlandeyan maṇik inukir pangrus rinĕnggĕng tatur.

45b. Agĕgĕlang [106]) apus pupak kalih lawan kĕmit-tuwuh [107]) asĕkar cina dadu ndan malih sira Dangdi lagi asasaman kampuh rangdi atumpal putih cinitra de ning mas ādi kumram sabukira gringsing kawung.

46a. Akris alandeyan gading inukir tajung [108]) apinggĕl kaṇa samâsĕkar mangli sira Lĕmbu-Pĕtĕng tan kari awastra wungu sinurat ing hema drawa asabuk limar pĕtak krisnya alandeyan çyāma pinatik ing çoçoca pantĕs asumpang cina dadu.

46b. Cĕngĕng punang aningali sakamārga anūji-nūji rara wulañjar ulangun cittane [109]) tan manuṣa ih bhaya hyang Asmara ingiring de ning warāpsara aminḍa ring rat saking Smarālaya anurun anângling anagu-nagu duh eman sang abagus.

47a. Tan amung [110]) raras ing jinĕm mrik sawaneh anâmuwus paran gane twasisun yan winong ing saraçmi sumangi-sangi [111]) sadenirângreha tan pamiwal ing hyun rowange angucap duh nini liwat kahyunirĕku.

47b. Pan atur lung ing janggha āpti angayuh çitaraçrum lĕwas anglih ih angur ni [112]) rangga Lawe iki pantĕs yan prathamâing

rum-rum amonga ring karasikan sawaneh angucap dudu ari iku kaarĕpisun.

48a. Kang aran pun Nambi smitanyâramping tuhu yan galak amardhu anung ing saltdut sawany' ângling alon pun Sora kahyunisun kaya tan owaha ring sapum anukhani hyun anângucap Gajah-Pagon iku kaarĕpisun pan wayuh tan atulak ing wadhū.

48b. Pantĕs [113]) smitanyâmĕlori panungsung [114]) guyu tan apilih kahyun yan rowang ing sapun kayâmiro-mingtigani sumyok kang guyu aduh nini pranesa tuhu denirâmuwus tan warṇan ling ning aningal ndan sang lwir Atanu meh sampun prâpti sirêng mangutur.

49a. Kapapag sirâpatih wṛddha lan Wīrakṛtī asmu smita ênty harṣanipun tumingal ing twan mantrī kandĕg sumu miring kawulanyâris mĕndĕk ing wuri sirâpatih abibisik punapa yayi denirândulu.

49b. Ring sira rāden mantrī kayĕki bhaya hyang Atanu tur denirênggal agung kayâdudus sawĕngi [115]) moghâglis sira sumilih iki malih angadĕg ratu ken Wīrakṛtī anahuri ih dumadak kayêku.

50a. Ndan sira raāden mantrī wĕruh ing smita angling asmu guyu kulepun singgih sira uwa kandĕg eriki sang sinapâsmu guyu sarwy amĕpĕs [116]) angga anganti pakanira mayan [117]) rĕke [118]) anangkil lah ta lumarisa uwa sirâpatih wṛddha umatur.

50b. Sira pangeran rimihin kawulândulur [119]) wus lumaris sira raāden mantri prâpting pangastryan kang wong miring mingsĕr angĕlurung ndan sang nâthâmapag ing dulu saha wacanânrang juruh merenea tuhan parĕka lan isun sang sinapa anĕmbah tumungkul.

51a. Ingaturan paṭâraṇa sampun sirâlinggih [120]) sandingira çrī narendra ênty harṣa ning aningali warṇanira çaya sumilah lĕwih denirênggal agung tuhu pawak ning madhu-pasir akarang karpūrârum.

51b. Eman tan anawa dyah lĕwih sawawa ing kula makapanguban [121]) ing sarājya tan warṇanĕn ling ing amūji angling çrī narapati saha smitâris duh kaki emanira tan sinipi kady anupĕna isun.

52a. Mihat ing warṇanirêki tuhw ari [122]) lwir hyang Çiwātmakāmurun lah mangko den tulus derâmadangi citta ning ramanta masku phala ning amanggih kasuputranira pangeran arinirêki kalih sun wiwāhakĕn ing sira didine mangkyângadĕg ratu.

52b. Ingsun āpty ambhagawāni asalah lungguh idĕpĕn tuhan ujaringsun iki sang liningan suwe tan pangling asĕmw [123]) erang tumungkul ndan ling çrī narendra lah ki apatih angapa denta angrasani polâhira kaki pan wus agung sĕdĕng angadĕg ratu.

53a. Umatur rakryan patih Nĕngah sahâwot sĕri atut sājñā çrī narendrâpan sira raāden mantrī wus wruh ing wālawidyāguṇâdi

mwang kṛtajñânânulus prâgiwā susandhi wruh ganita nikang ala ayu.

53b. Tuhw atut jumĕnĕnga malih anglilirana sang wus amor ing dewatā anging [124]) ta pukulun depun kawruhi pamunmūle nṛpati de ning wong sajagat wontĕn kasub yan çrī narapating Malayw aputrī ayu.

54a. Anĕnggeh kakalih sira sang panuha [125]) aran Dara-Pètak lwir Suprabhâ anurun sang anom malih aranira twan Dara-Jingga ya ta lwir Tilottamā ujar ing awĕwĕrttā yan tan anâmadani sawaniteng [126]) Malayu tuhw atur hyang ring jaladhi madhu.

54b. Mangke linurug den aglis masa ta ipun mĕne tan anungkul angaturakĕn putrī ri jĕng sang katong makamahādewyanira sirânak prameçwara den gĕnĕp roro sowang tur olih ing añjaya çatru kalumra(h) ing para parārthaniręng jagat wibhuh.

55a. Sumahur çrī bhûpati atut saujarira iku mangke kaarĕpingsun angangkatakĕn iki kang wong sinĕlir bhayangkara lan wong jayasâri singhajaya [127]) ndatan kari wong rajasânglurug ing Malayu.

55b. Yan siddha denyâjurit yan wus prâpta putring Malayu isun pisan kramakĕna lawan (n)anak mantrī didine bhiṣeka prabhu lah angapāpatih tuha [128]) muwah ki Wīrakṛtī rasanana mangke ujarisun.

56a. Dadya matur [129]) aris sirāpatih wṛddha yan mangkana pukulun kahyun nṛpati [130]) kṣamākĕnâtur patik aji lwir pajyut anuluhi rawi sĕdĕng sumunu apan pun Jaya-Katong wus malih angadĕg ratu ring nagarĕng Dahâpan ring (ng)uni mūlane çatru.

56b. Mangke sampun lami tan anâniwī ri jĕng çrī bhûpati manawi adrĕwe kahyun angāla-thāni apan wwang-atuhanipun [131]) prabhu Dangdang-Gĕndis linurug uni dera sang katong sang wus amor ing dewa marmanipun [132]) mokṣawa punika mangke depun ketung.

57a. Umĕnĕng çrī bhûpati lagi rumasa ing citta rakryan patih Nĕngah matur sampun sangçaya çrī narapati lan ki Jaya-Katwang duk çrī Dangdang-Gĕndis hantu tinawan [133]) lagy alit ginawe pangalasan pukulun.

57b. Wus agung kinon malih [133a]) angadĕg ratu ring Daha wet ning wlas çrī dewatā mangke yan adrĕwe kāpti paksa amapulihakĕna [134]) patik aji pramukha amagut pun ajing Mĕmĕnang [135]) pan picundang mūla ipun.

58a. Sukha sira çrī nṛpati [136]) angapi sature ken patih ndan sakweh ing sang mantrī prasama tan pangling rumasa-rasĕng citta tuhw ewuh tĕmah ing nagara lingira çrī narendra ring sang mantrī Jaran-Waha mwang ārya Siddhi pañji Amarājaya kang inutus.

58b. Kĕbo-Bungalan makādi Kĕbwânabrang makasenâpatya ning

bala sinĕlir kita mamangkata ĕmbeñjing punang inutus sama awot sāri umatur sājñā prameçwara sama wineh mas pisis lañcingan kalambi lan dadar-dadar tĕkê balanipun.

59a. Wus awan lĕbar çrī bhūpati sarwi anganti sang lwir hyang Makaradhwaja lah marèng ibunirèki lumaris sang lwir Atanu pun Rāgânurida andulur ndan çri pramiçwarī [137]) woyèng maṇḍapacaraṇâlungguh.

59b. Asiñjang gringsing ringgit kinulalatèng mas drawa kampuhira randi turuh ingĕmasan tuhw ādi aeñjer mirir boño kumram cinitra ing rukmi amanggala sūtra wilis pangarih tigang prāṇa sumunu.

60a. Akĕmĕr akĕndit ingadu manis sinalaga ing mirah sahâpadaudan [138]) angrawit bot Tan-Jawi apinggĕl kaṇa gigilapan kalih lawan jāga-çatru apanumbuk mirah ali-ali mananisan asuwĕng mantĕn çyāma sinangun [139]) ing kāñcana marum.

60b. Pinatik ing nayanâdi asumping campaka jinĕbad arum sĕsrĕbèng [140]) smu mlĕtuk çrīnātha [141]) tumurut wilis patah tinajugan ketaki manis ning dulu winahwan sĕpuh kram ning laty anrang manggistârĕmpuh [142]) waja cumaraṇâmangun rāgi solah ing akung.

61a. Çrī matur asiñjang mañjĕti rakta ingĕmas ajur awastra sanĕbab kumram cinitra ing rukmi aeñjer sūtra gagadungan amanggala randi alus akĕmĕr akĕndit bang wilis pinggĕl kaṇâpus lulut.

61b. Ali-ali amanisan suwĕng pahul ingĕmas sinaroja ing mirah anguwah karṇa asumping tangguli jinĕbadan mrik mar rema tinrānggaṇèng mĕnur çrīnāthâtuturut [143]) jĕnar sĕsrĕbĕng mātrâsmu mlĕtuk.

62a. Ndan sira raāden dewī sampun ahyas kalih sama listw-ayu lwir puṣpitânurun saking sĕnē nikang çaçi ri māsèng Kārttika mawan rum ning pādapa ning angçoka asĕhĕn santun prāptânūkṣmêng sang arum arjāpaparĕmpwan sama asiñjang gringsing kawung.

62b. Awastra pik mirir atumpal randi amanggala wilis akĕmĕr akĕndit dangu açoca bang ijo apinggĕl kĕmit-tuwuh [144]) kalih lawan nāthabrata tinalĕmpĕk ing mirah akalpika bang wilis angrangga rum ning jarijy alurus anrang kucup ing bakung.

63a. Atĕtĕbus pĕtak angrawit asuwĕng mrakata rinajasa ingĕmas [145]) minirah māyā tuhw ādi anguwah karṇâsumpang wārṣikī wilis rinaras twas pinattra ing mas ādi siniram ing er-gulwâmrik [145a]) arum.

63b. Tumurut çrīnāthâsmu [146]) wilis mātrâsĕsrĕbĕng mlĕtuk rema anda-andâpañjang tinrang ing mālati samâcĕcĕnggĕg [147]) wirāgângrawit [148]) angani ati asipat alit amĕwĕhi manis ning driyâmangun lulut.

64a. Gĕsĕng ing lati abangkit lwir atruh madhu wajâñrīdanta kram ning gisi-gisi tang rājasa angepon rwan ing imbâlurwa tuhw epuh anon siratmayâlungid wahu winahwan tuha [149]) kalih suputrī çīrṇa rum ning sakamatan tan polih amiṇḍĕng sang arum.

64b. Rarasirânêng langĕ ning asanâmayung lan turânggânā munggw ing çṛngga ning gunung karpūra mar [150]) mrik ingol ing janggha saptângkura lan maṇḍalika [151]) angayuh samâsĕhĕn sĕkar asamīpa walahar madhu tinrang ing aruṇâlangu wahu tumunggang gunung.

65a. Rinubung ing puṣpalit silir ing sadāgati ruruh ri narĕn ing warṣa gĕrĕhnya mandra airit kinidungan de ning pakṣī [152]) gĕnding lawan cinggaragat wayahirângayoni amanis durung yan pūjā kaluh.

65b. Tan-sah kaka-kakanira ken Bayan ken Sanggit pun Pasiran Pangunĕngan parĕk ing sira twan dewī tuhw açrī pahyasnyâmatuh samâsiñjang cĕpuk kĕmbang awastra jingga mirir aeñjer dadu ginâtrĕng tatur.

66a. Samâsuwĕng layang wilis asumping gadung pinatik ing mĕnur samâlunggw' ing batur ndan çrī nṛpawadhūn angling ring sirânakira lah ta agamĕla masku mangkyâgugurna nini kalawan yayi matur isun onĕng mangkyângrungu sang linîngan smu guyu.

66b. Tumuli kinen angambil punung [153]) bangbang wus samânambut pupuh [154]) aris umuni açrī angarangin atetelâtap mĕlĕcut Dangdang-Gĕndis sawit alangu akakângsen carang santun aĕndĕk salah ilu cacâmarane ganggong ĕnty harṣa ning wong angrungu.

67a. Kañcit prâpta çrī narapati tan-sah anganti sang kadi hyang Manobhawâsmu kagyat raâden dewī anolih asalah pupuh tumungkul angling sang aulun saha sĕng smitâris kulepun sira asalah pupuh.

67b. Pan kakangirârĕp wruhânĕhĕr sirâlinggih sandingira pramеç-warya rāden mantrī asmu wĕdi nṛpati asĕng smitângling aris lah ta merenea aja sirâsmu wĕdi tuhan sapa ta [154a]) ndrawenī iku.

68a. Mĕndĕk anĕmbah twan mantrī nĕhĕr alungguh ndan çrī nṛpawadhū asĕng smitângling aris duh anakisun kaki kayâdudus sawĕgung [155]) denira enggal agung tur çaya sumilah ndi ameta putrâdi kang kaya sira masku bhaya utpĕtti ning hyang Atanu.

68b. Angling çrī bhūpati duh singgih yayi anging mangke karĕpisun anakirêki kalih makapawongane kaki Harṣa-Wijaya lawan ta isun lumurug maring Malayu nĕnggeh aputra kakalih makamahâdewīnira kapiasĕm çrī nṛpawadhū.

69a. Ndan sira sang dyah kalih sami tumungkul asmw erang arĕp lungaa tan tulus pan awĕding nṛpati ndan rāden mantrī syuh rĕmpuh

twasira lagi apupundut mūla ing twan dewī nitya amet chidrāñolong dulu.

69b. Ĕnty harṣanira çrī bhūpati denirāsmu kalulut ndan kang wong jro pura egar padāmūji-mūji cittane dudu yan manuṣa sang hyang Manobhawānurun sama abibisik mogha sihisun aweta kantun.

70a. Paran sukhaan ing ati yan mulata ri patĕmonira sang pangeran iki masa pabe malih langē ning surālaya duk papupul ing Ratih Smara tan warṇanĕn wuwus ing wong jro purī ndan fingira çrī narapati saha sĕng smita ring raāden Galuh.

70b. Lah padāgamĕla nini mangkyāguguru lan kakangira yan anasar kang taluh depun winarahan nini çrī nṛpawadhū asmu ewa denirāngrungu pan tan katujw ing twas sang dyah kalih mĕnĕng tan asalur asmu-sĕmw erang asĕng tangis nĕhĕr tumungkul.

71a. Sour guyu çrī bhūpati kumbi liwat arinirĕku lah ta sira tuhan [156]) mangke agamĕla kaki lawan sira yayi matur ken liku angāngseni asalur sĕmbah twan mantrī duh singgih durung tama pukulun.

71b. Anambut pupuh aris çrī mahādewī anguçap paran unine denisun pan masa anabuki lan sang apĕkik çrī prameçwarī angling asĕmu guyu sira kewalyānglalayani parĕnga lan ken liku.

72a. Çrī mahādewy anahuri duh singgih mangke manirāguguru ring sang lwir Atanu ken liku angling sauninyāntuk ing wong apunggung wus sanānambut pupuh muni tang gamĕlan asru aĕndĕk lung ing lulut amamanggĕl salah ilu cacāmaranyālangu.

72b. Akakāngsen carang sāri angrawit lwir andulut ati harṣa sakweh [157]) ing angrungu ndan çrī nṛpawadhon ĕnti harṣanira kudw ahyun yan anduluta mantu angling çrī narendra ninya sirāngaturi suruha ri [158]) kakangira iku gañjaran ing amuruk.

73a. Prāpta punang sĕdah tuhw açrī anĕng nanampan mas sinamitan per-ĕmas rakta sang winidhi kalih tan āpti lagi tumungkul sinrĕng dera nṛpati apuhara [159]) dady atĕmahan tangis tur lungāngusapi [160]) luh.

73b. Ingiring ing kaka-kaka mara ing salu kilyan gumuyu çrī narendra [161]) tuhw alācārane kaki arinirĕki mesĕm twan mantrī prāpti tadahira anadah çrī bhūpati akatigan lan çrī nṛpawadhū.

74a. Muni kang rĕdĕp kacchapī para kawya angidungi tĕkap awusan wus lingsir ingalapan aris kadehan sampun dinawuhan ndan lingira sang abagus patik ajy amit pukulun i mbeñjang āpti tumuta mara ing Tuban angatĕrakĕn balānglurug.

74b. Ĕnty harṣanira nṛpati wruh ing jātmikanira sang [162]) abagus

asĕng smitângling aris aduh kaki aja sira lunga [183]) masku pan wus pun apatih tinuduh angunggahakĕn ing jong sang liningan anĕmbah ndan çrī bhūpati lagy anglungsur sabhūṣaṇa kaprabhun.

75a. Wus sinungakĕn ing twan mantrī kalawan kris kaprabhun lah anggenĕn tuhan mĕndĕk anĕmbah twan mantrī ananggapy aris tur sinunga ring pun Rāgânuridânĕhĕr sirâmit mulih nṛpati tan-sah anut ing dulu.

75b. Sama alam-alam mulat punang wong jro purī kadi pangipyan cittanipun kunĕng raâden mantrī adalan maring tĕtĕrusan ring jungut sĕk sāri kadehan amārgêng yawi sok [184]) punang Rāgânuridândulur.

76a. Mandĕg lagy adus ing beji pun Rāgânuridânawa kris lan wastra ken ñânguswani wus ginandha lurat mrik sarwy adan kampuh pantĕs denirânganggo pasungira çrī narendra embuh manis ahyang dinulu tuhw angrâgani ng tumon sasolahirâgawe kung.

76b. Mĕnggĕp lagy alinggih ĕh ning sarpapuspa asĕhĕn sāri anunggar remâsnus mangu karasĕng ati rarasira rāden Galuh mĕnggah sarwy anolih punang Rāga lah pametana isun rĕko ketaki tumuly aglis wus katur ingaras-aras sarwi lumaku.

77a. Duk prāpting karang lagy alinggih anĕng wijil pisan mĕnggah nĕhĕr sirângidung madhu lalangw angrawit swara amanis lwir atruh gĕtulis prāptī tang kadehan ken rangga awot sāri asĕng smitâduh dewa pukulun.

77b. Bhaya kauron singgih mesĕm raâden mantrī ndan ken Nambi asĕmu guyu dudu kauron de ning adrawiṇa sang abagus pun Gajah-Pagon angling manawi anâwwat [185]) ing jĕro purī amisyani rāga kung.

78a. Ken Sora angucap singgih ketaki iku makatĕngranipun putra-putra ning bhrānti dinohan de ning hihi donnyâsmu bhrânita ken Dangdi alon sumahur apan meh Kārttika gĕrĕhnyâris angatag mĕndung nuruni asana ken Pĕdang angling lagi kudu.

78b. Sira Lĕmbu-Pĕtĕng angling makaparan ika yan rinasan balik reh ing hala rasanana mangkat ĕmbeñjing Gajah-Pagon sumahur kayâmĕgati wuwus kapo ra-Lĕmbu pan iku kang rasa lĕwih tuhu anglilākĕn manah mesĕm sang kadi hyang Atanu.

79a. Sama gumuyu wongira ramyâsĕnggak malah dalu prâpta punang tadah anadah sira twan mantrī kadehan sampun dinawuhan mlatan warpan panadahira wus samâguling meh [186]) rahina samâdan awungu.

79b. Punang wong sama atiyang kang mangkat maring Malayu

wus adan sañjata satabĕh-tabĕhannyâtri mantry ādi saha jujuluk sapangawin pinandi lumaku sabĕkĕl-bĕkĕlan açrī kading surat dinulu.

80a. Apan sira rakryan patih kang atingkah tan warṇanĕn ring ĕnu akweh strī tumutur anut ing laki prāpti ring Tuban lingnya amĕmĕkasi ring lakinipun apakayĕng tuhan lyan amalaku tawanan makaweweh ing anakipun sawijil ing Malayu.

80b. Anâlarânangis katṛṣṇān ing priya kang wahw apulang lulut lakine asmu luh sawacanāris aja derânangis masku pan krama ning angdadi kakung apakayĕng tuhan taburan ing dĕmak dadar yan awĕding payuddhan tan-wun kerang-irang ing laku.

81a. Akweh warṇanĕn reh ing angarekĕn ing rabinipun ndan wus munggah ing banawa sira kryan apatih sampun [167]) sira amĕkas-mĕkasi ng balāndon jurit sawatara salakṣa wong sinĕlir wus anabrang ing lĕngut.

81b. Wus mantuk sirâpatih prāpti ring Singhasāri [168]) brayan dina mangke adrawiṇa sira çrī bhūpati pan tan anāngrasa kewuha ning bhūmi marma ning tan tulus denirāndiri siniwī prabhu ring Singhasantun.

82a. Tan warṇanĕn çrī bhūpati ndan malih rakryan adhipating Madhura wuwusĕnisun rumasĕng ati rehira linungsur dĕmung çayan dadi [169]) sĕkĕl ing twas marmanirānglocita kewuhanira [170]) sang aulun sampun angrungu yan andonakĕn maring Malayu.

82b. Antyanta garjitĕng ati amanggih mangke kāla-thâni dady ajar ing anakipun duh masku kaki Wirondaya tuhu tan wruh duhkhita ning ratuanirāpan sinurud lungguh de sang nāthĕng Singhasāri mangke kaarĕpisun ri kewuhanira sang aulun.

83a. Sira sun kon lunga [171]) anilib mara ing Mĕmĕnang [172]) matur ajāti ring sang nātha rehira urpati ring Singhasāri andonakĕn ing bala sinĕlir maring Malayu malar sira ajing Daha adrĕwe kahyun.

83b. Pan tuhu musuhirĕng (ng)uni sang nāthĕng Singhasantun pun Wirondayâmuwus duh yan mangkana kāptinira bapa ki Pĕtĕng den tolih lawan ki Nambi makādi sira twan mantrī pan tan kĕnâpasah lan sang prabhu.

84a. Aduh anakisun kaki tan wruh ing laku kapo sira masku tan makareh ing dadi anut titah ning Widhi yadyan lunĕhur jro ning pasir agni tan hantu yan tan sinurud [173]) de ning hyang Widhi samangkana sira twan mantrī yan ana wuryan ing sang mokṣĕng dangu.

84b. Masa sirâtĕmah pati ĕmbeu i sun angadĕgakĕn ratu sira twan mantri punang Wirondayâmisinggih ndan ken adhipaty anurat wus

ingulĕsan jĕnar sampun sinung ing pun Wirondaya iki aturakĕn maring Daha ĕmbeñjang mangkat karĕpisun.

85a. Ring Tĕrung sira munggah kaki añjujur maring Canggu eñjing lumarisa maring nagarĕng Kadiri jumujug maring rakryan apatih angiatajakĕna marĕkêng çrī bhūpati den wruh ing laku sirânakingsun.

85b. Nahan ujarirâdhipati [74]) ndatan warṇanĕn dalu ring eñjang wus mangkat punang Wirondayânilih kawulanyâkeh andulur wus munggah ing banawi anahrang lakunya milir tinub ing pawanânujw ing Canggu.

86a. Sore wahu tunggang adri tĕdun ing Canggu pun Wirondayâsĕmu kagyat kang wong Canggu den sĕngguh yan musuh prāpti aglis malayu awarah ing dāçahala [75]) dadi anĕmbang pangarah aglis mara ring lĕbuh samâdan sañjatanipun ken Wirondayânuwus.

86b. Lah ta jātenana iki manawi tan wruh yan isun ingutus marĕk ing sang prabhu ndan punang dāçahalâglis sambhramêng tamu abhyāgatâdan pasusuguhipun Wirondaya tan warṇanĕn panginĕpipun ring [76]) eñjang sampun awungu tumama ring nagantun.

ZANG II (*Dĕmung*).

1a. Gumanti çrī nṛpating Mĕmĕnang [1]) kawuwus wīrya subhâga siniwī asih ing sang para sādhu dharma ginung buddhy asthiti bhiṣekâji Jaya-Katong.

1b. Subhakti dwija ṛṣi çewa sogatâtun samâmarahi çāstrâdi çila ning amukti wibhuh parārtha pĕgat ing aji awan ing siddha tĕkêng don.

2a. Wyakti bheda kāptinira ri sang wus mukṣâji Dangdang-Gĕndis pan wus anut ing tutur kang wong sanagarī rakryan apatih Mundarang widagdha tamêng [1]) laku aririh sulakṣana tuhw anukhani sanagantun.

2b. Dĕmang Wīrasandhi rūpane abĕsus tan natgatêng wiṣṭi ndan muwah ken tumĕnggung aran Mṛgapati [2]) akrĕs ing [3]) buddhi atut titir apakayêng ayun katrīṇi kasumbung yan sampun prawīrâñjayêng çatru.

3a. Antyanta wibhuh ing nagarī sajandirinira sirâji Jaya-Katwang eñjang çrī pāduka çorī atangi atutur swajĕna ring çrī narapati yan abuburu maring ukir [4]) Wilis antyanta langĕnipun.

3b. Dady antuk kidang pĕtak singgih kahyun-hyun rūpanipun kadi rajata ruru wulunyâlĕmbut malit den sungi nini ratna Kesari angling

çrī narendra ayu ajare yayi nging [5]) malih aja denirânutur.

4a. Pan kajar ing aji yayi girṇâyumpun yan ipen ala ya tâglis amanggih wisṭi lingira pramiçwarī yan mangkana mangke kakâji kaarĕpisun lunga [6]) acangkrama mara ing wukir Wilis nĕnggeh antyantâlangu papupulan ing sarwapuṣpârum.

4b. Pilih tuhu ari olih kidang pĕtak kang kading swapĕna makamĕng-amĕngan de ning anakira kakâji pun ratna Kesara lah yayi sâjñânira mangke ingsun mĕtu awawah ing ken apatih tumuly ahyas çrī narendra wastranira bwat Kĕling wungu.

5a. Tuhw alus cinitra ing rukmi asabuk gringsing kawung alalakon Kṛṣṇâyaṇa [7]) asisigen mas kahot açrī anungkĕlang khaḍga alandeyan gading inukir tajung sinarojĕng rukmi minirah mâyû murub.

5b. Sahâpanamar sûtra wilis pinattra ing mas ajur apadalkâsusun [8]) tiga tiningkah Tan-Jawi pinatik ing nayana tuhw âdi agĕgĕlang kaṇa kĕmit-tuwuh [9]) aly-ali hang wilis asumpang tuñjung tutur.

6a. Jinĕladan mar mrik akaramlalangan lagy anting-anting kālacakrâjajawin mirah tuhw arja tinon adhikâra sumunu [10]) tang bhūgaçri [11]) pantĕs agĕlung Kĕkĕlingan pinâçĕng mas âdi rinajasa ing mirah wyakti yaya ratw ing tulis solahirâkung.

6b. Asipat Pakudan embĕh manis ing dulu wajânrīdanta laty angatirah alangkit kram nikang [12]) gisi-gisi tumurut dadu lumampah ing yawi dinulur ing papaṇḍo [13]) sama alit-alit ken Pisangan [14]) ugihan [15]) samânandang ĕmban-ĕmban lumakw ing ayun.

7a. Wus prapting yawi çrī bhūpati alunggw' ing palangka danta tuhw açrī ginĕlaran de ning pramadani salante tinurangga ing mas ring maṇḍapa tuhw alangu pinarĕk ing mantrī [16]) makâdi kṣatriya sĕk supĕnuh.

7b. Prasamâdan alinggih anĕmbah ing sira sang prabhu pan mahw asalah lungguh duk datĕng çrī bhūpati sumanding lan sang para dwija ndan rakryan apatih sampun mangkyâdan anangkil awastra pahul rinĕnggĕng tatur.

8a. Asabuk gringsing lung ing sih anungkĕlang kris alandeyan garu rinĕnggĕng rukmi arjâsumpang tigaron mar mrik jinĕlad arum bĕhrĕngose wilis aluñu jâtmika smune aruruh anunggang kadâjamus pinayungan kĕtas kang angiring açrī dinulu.

8b. Ndan ken dĕmung Wīrasandhi ring uri adulur lan ken tumĕnggung padânitihi wâjī awastra bot lor akris alandeyan çyāma jinajawin mirah murub sinaroja ing mas asumpang labdhawara gunung tinut ing payung tuhw akung kalih rûpanyâbĕsus.

9a. Kawulanya akeh angiring ndan pun Wirondaya sampun

prâptèng nagarèng Daha anunggang kudâçrî awastra randi atumpal putih kumram ginâtrèng [17]) tatur asabuk giringsing udayanâsisigen tulnw alus.

9b. Akris alandeyan danta tiningkah pangawe santun sinalagèng mirah suga asumpang tangguli siniram ing er-gulwârum laty agĕsèng abangkit kram ning wajânglar ing ali bĕbrèngose wahw agâtrângde kung.

10a. Pinayungan kĕtas wilis sakamârga gumiwang kang andulu padânglucap ih sapa gane iki kaya dudu wong ing Mĕmĕnang [18]) rūpane amenak akung asmu kanagaran sawany' ângling duh tuhu iku añar katingalan [19]) kang wruh aris mangke sumahur.

10b. Wruhanira iki wong Madhura-Wetan aran Wirondaya anake sirâdhipati done prâpti nĕnggeh rĕke yan ingutus marĕk ing sira sang aulun tan warṇan ling ing andulu sama amūji tan-dwa ken apatih prâpta kapapag sirèng pasar agung.

11a. Sumu kagyat sirâpatih tumingal [20]) ing wong añar rawuh yan angucaping twas ih sapa gane wong iki kaya dudu wong ing Mĕmĕnang [21]) ndan punang Wirondaya tumurun saking wâjî kawulanipun [22]) mĕndĕk ing pungkur.

11b. Dady anapa sira kryan patih lingira asmu guyu saking èndi sira prâpta añar marĕriki solahirâpiṇḍâpadgatâparan [23]) si kâryanira pun Wirondaya mĕndĕk sarwy angling amĕpĕs asmu guyu.

12a. Inggih kawulânèda sih ki gusti saking Madhura-Wetan don ing prâpti ingutus denira bapâdhipati angaturakĕna surat ring sira sang prabhu yan sang nâthèng Singhasantun andon maring Malayu garjita ken paty' angrungu angucap ing ken dĕmung.

12b. Angapa denira yayi sĕdĕng puniku mangke rinasan ken dĕmang angucap singgih atut aturakĕn ing [24]) sira çrî narendra ndan ken tumĕnggung amuwus sĕdĕng yan linakwan pan olih [25]) kalawan ing çatru ken apaty' angucap lah parĕng aturakĕnĕku.

13a. Lah mangke sira kaki marĕk ing çrî naranâtha pun Wirondayângucap kī gusti dawĕg lumaris kawulângiring lumampah aris prâpting sĕkar carang wus sama tumurun saking wâjî prâpta sirèng manguntur.

13b. Mĕndĕk anĕmbah rakryan patih ken dĕmung ken tumĕnggung sampun samânĕmbah sinung paṭâraṇâlinggih wus pĕpĕk tangkilan sang nâtha winatran tiningalan denira çrî bhūpati sakweh ing mantrî anèng manguntur.

14a. Ndan pun Wirondaya dadi kachattrèng dulu angling sang aulun ring rakryan patih sapa iku kang anèng uri añar kadulu ken

apatih anĕmbah matur singgih wong Madhurânake pun adhipati kinen amarĕk ing sang aulun Wirondayâranipun.

14b. Paran ta gatine prāpti pun Wirondaya matur awot santun singgih patik bhrā kinen dera bapâdhipati ing Madhura-Wetan marĕk ing çrī narendra angaturakĕn citra lingira çrī bhūpati manguri lah tanggapana ken mangury ananggapi sampun.

15a. Winĕdar wahunya taluki jĕnar sumar mrik wināca swaranyālĕp arum rasa ning surat lagi sinangṣipta denirâdhipati pāduka bhaṭṭārânĕngguh [26]) ahyun ahaburu maring tĕgal lama pukulun.

15b. Mangke antuk kāladeçāpan tan bontĕn bhayanipun tan bontĕn macan mwang ula banteng tanpa ĕri wontĕn macanipun guguh wyakti sirâpatih tuhu macan guguh nahan ling ing tulis asmu guyu [27]) sang prabhu.

16a. Ndan lingira aris kaya apa tingkah ing sang andiri anèng nagarè Singhasāri pun Wirondaya aris anĕmbah matur sangçaya tan tṛpti pukulun sapangadĕgira sirâji Kṛtanagarâpan ken apatih wṛddha tan tinut mangke saturipun.

16b. Sakweh sang parādhimantrī wṛddha sama tan pinisinggih pan sampun asalah lungguh mantry anom mangkyânggantyani tumut saturipun anging mangke wus suwung dinonakĕn ring Malayu wong bĕcik-bĕcik sok raăden mantrī punang kantun antyantânom pukulun.

17a. Muwah sakadehanira sama wāla tan wr' ing kewuh don ikang surat katur i jĕng çrī narapati umĕnĕng sira çrī narendra lagya rumasĕng citta tan pakāraṇa de ning andon yuddha maring Singhasantun [28]).

17b. Wĕkasan angling aris tan kacipta mangke denisun kaya sarasa ning surat pan wus bratamami tan pandihini buddhy angkāra ring wong ambĕk jāti lah angapa denirĕki apatih angrasany ujarisun.

18a. Rakryan apatih [29]) matur awot sāri aduh dewa bhaya tan wruh pāduka çrī nṛpati yan çrī dewatā nguni donira mokṣawa de ning wong Singhasĕkar nĕnggeh pawījane wong Pangkur yan ky Angrok nāmanipun sutane ni Ndok ring dangu dumady [30]) angadĕg ratu.

18b. Ya tâbhiseka çrī Rājasa singgih mūlane pun aji Kṛtanagara iki mayau [31]) adwâtur patik aji lah tinañan pukulun ri mpu brahmarāja tumuli çrī narendra amalaku jinātin ri rehira çrī dewatā sang [32]) para dwijājāti matur.

19a. Yan tuhu sature ken patih sira çrī dewatā çīrṇa sabalanira de sang nāthĕng Singhasāri lwir wukir sinambĕr ing gĕlap antyanta kawlas-sih sira rama çrī nṛpati tĕkan ing wandhu-wandhawa syuh rug.

19b. Mangkyâtur yan kadi nṛpati amet kira-kira pamalĕsanirĕng

çatru andadi yan gunga rikópakṣamānirêng [33]) ripu byakta çirṇa ning nagara yogya wanguněn aji dharma ning kṣatriya çūrêng ayun.

20a. Gělarěn tang caturupāyasandhi sāma dāna mwang bheda têkêng daṇḍa yan sampun anut ri sojar ing aji apan çrī [34]) narendra yogyânugra-wigraha [35]) bheda yan kaya bhujangganirêki tan dadi gunawayakěna daṇḍāgêng kopakṣaman lwat kawikun.

20b. Donnyâdulwan reh ing dharma ning kṣatriya lawan dharma kawikun ya ta çrī narapati tan angdani nayopāyanirêng çatru apituwi [36]) hyang Çacīprabhu nityaça anut pañcāmṛtanirêng ari pan pun ajing Singhasěkar çatru kaliliranirêku.

21a. Kumasêng ati çrī bhūpati sojarira para mpu maěli kang krodha sameru malad ing ati sěng-sěng [37]) ning akṣi lwir mětu agni abang wadana kayârarahup gětih bhrukuṭinira [38]) kuměrut arěngu.

21b. Tan dady anuwus wet ning gěng ing krodhanira sumaput lagi piněm ing twas wruh yan tan ana kěnoh ing ghuragada [39]) moha [40]) u tinut dadi angīlangakěn tutur dady atěmah līlā nṛpati wětu ning wacanâlus.

22a. Iṣṭanisun iki kadi norâna ratu aněmu [41]) wirang kaya çarīranisun pan tan sama lan wong sâkṣāt kalěbw ing rorawa satata kaguyu-guyu de ning tan sakaya pira lara ning mati lungāndon [42]) mara ring Singhasantun ěmben i karěpisun [43]).

22b. Sira kryan apatih matur awot sěkar singgih atut pukulun sājñā nṛpati karěp patik aji pāduka bhaṭṭāra kantuna lawan sang para dwija patik aji mangkata lan sang para mantry ādi makādi raāden ārya [44]) sampun sangçaya sang aulun.

23a. Sumahur çrī bhūpati lah iya ujarira iku lah ta yayi ārya sira mangkata ěmben i ingiring de ning para mantry ādi den wruh ing wiṣṭi pan sira lan ken apatih makasenāpatya ning anglurug.

23b. Raāden āryâněmbah kalih lan ken apatih mwang sakweh ing mantrī sama egar angrěngw ājñā sang katong (ng)uni pan iṣṭanipun apakaya ing payuddhan donnya samâsanggup sahur pakṣī atoh jīwa ring ayun.

24a. Nirdon panugraha çrī narapati děnak lan papūrṇamān [45]) yan tan tawura [46]) ring jurit sukhângěmasi pati piněk ing çatru makatawuran [47]) ring ruhan ěnty harṣa çrī narendrângrungu sanggup ing mantrī udan sira kryan patih muwah matur ing sira sang aulun.

24b. Mangke kahyun patik aji ri pěh ning Kāmandaka punang tinut amrih kasiliban ing [48]) çatru de ning angdani sūkṣma pañcāmṛta kang adalan lor pukulun saking Wěwědon anuju maring Měměling sira raāden sirikan kalawan rāden mantrī alu.

25a. Pun kanuruhan [49]) ndatan kari kalawan ken rangga tinut ing mantrī araraman kweh ing bala thānī rinĕnggĕng tatabuhan den atri kweh ning tĕngran mwang tunggul saha surak awanti-wanti pinipḍa sañjatâgung.

25b. Raāden ārya patik aji ken dĕmung ken tumĕnggung sama adalan kidul saking Lawon lumaris anuju ring Siddhabhawana tan umwat tatabuhan lawan tunggul den kady anĕmĕngi anusup ing alas gung.

26a. Lingira çrī narapati ih atut iku lah yayi ārya dĕmung Wīrasandhi ken tumĕnggung samy angrasani angapa denira sang liningan anĕmbah prasama anuhu rāden āryângling patik ajya tĕmbyâgugurw [50]) ing rana lan pun aji ring Singhasantun.

26b. Pan [51]) liwat kapengin patik prameçwarâmalar mĕne wruhângĕl tĕnggĕk ing ratu durçīlabuddhi yan tan mangkana patik ajya tan marĕk ing sang aulun sukhângĕmasana hantu nakatawur [52]) ing pupuh ndan ken tumĕnggung asahur aglis wuwusnyâgangsul [53]).

27a. Embesuk patik aji pramukha ning yuddha pukulun bhâge yan pun patih Nĕngah kapapag ing jurit rowang ing atandinga kawanin nĕnggeh yan kaduk langguk tur khaṭungkabuddhi [54]) alpa langghya ri jĕng sang aulun.

27b. Ken dĕmung Wīrasandhi angling lan rāden sirikan kalih raāden mantry alu patik bhaṭṭārâtanding kawanin lan mantring Singhasāri nganuki purī anawan sang rājaputrī sakweh ing rāja-peni kaatur.

28a. Ēnty harṣanira nṛpati angrungu sanggup ing mantry ādi lingirâris karĕpisun mangke den padângarahi sakweh ikang [55]) bala ĕmbeñjing den pada kumpula maring nagara padâtiyang sañjatanipun winehâdrawiṇa pinigajihanĕng manguntur.

28b. Asahur sĕmbah sang parādhimantrī ndan lingira sang aulun lah ki apatih sirângupakāranĕng tami punang Wirondaya sungana ĕmas artha ken apatih anĕmbah lĕbar tinangkil sang aulun mwang sang para dwija para mantrī wus sama mantuk.

29a. Ndan çrī pāduka çorī oya ring witānâraras (s)asampa wukir-ukiran wus ahyas angrawit asiñjang gringsing sumaguṇa wastranira randī turuh cinitra ing rukmi aeñjer cawuta çyāma alus.

29b. Amanggala taluki putih minas drawa kumram pangarih tigang praṇa sahâpadandan [56]) tuhw açri kĕmĕr-kĕnditira adu manis jinajawing mirah apinggĕl apus-ingapusan kalih lawan jāga çatru.

30a. Akalpika binang wilis asuwĕng pahul minas ādi pinatik ing nayanângrawit angawah karṇâsumping sumanasâpĕtak siniram ing

er-gulwârum sĕsrĕbĕngira sumĕnu çrīnātha [56]) wilis patah arja tinajugan mĕnur açrī lan cindagârum.

30b. Embĕh ñĕñĕr ikang liring sinipatan waja dumalima lati tumurut dadu tuhu supatnī ndan malih çrī matur wus ahyas angrawit asiñjang limur awastra sanĕbad alus kumram ingĕmas ajur aeñjer tĕpus mangun kung amanggala sūtrâlus.

31a. Agĕgĕlang kaṇa inukir kalih lan kĕmit-tuwuh [57]) ali-ali mamanisan akĕmĕr akĕndit asumping jalaprang pinattrayuddha jinĕbad mrik arum asuwĕng mantĕn minas ādi anayana sumunu.

31b. Wontĕn sira raāden dewi [58]) sandingira çrī matur sampun ahyas tuhw arum asiñjang gringsing ringgit sinujing hema drawa kumram awastra sūtra jinggâtumpal bakung cinitra ing rukmi tiningkah pasir gunung.

32a. Anguwah karṇa asumping mas ādi awarṇa sumanasa winor lan jayanti siniram ing er-gulo mar mrik cĕcĕnggagira [59]) sāri jāti [60]) lawan dosa [61]) renânda-andâpañjang atub lwir jaladāmĕm jawuh çrīnātha [62]) wilis tumurut sĕsrĕbĕng asmu mlĕtuk.

32b. Amatĕh alis angrawit angani [63]) lulut erang citakânglayang anūkṣmĕng mĕndung asipat alir amanis padu ning dulu yayâtetela madhu juruh wajânglar ing kumbang gisi-gisi angrâjasa laty anirang manggistârĕmpuh [64]) kadi atruh-truh madhu.

33a. Aeñjer sūtra wilis kinulalatĕng [65]) mas drawâmanggala loño kumram nirukty akĕmĕr akĕndit Tan-Jawi rinajasĕng mirah pinggĕlira apus lulut kalih tulak ingadu manis kalpika wedūryârum.

33b. Roro salaya binang wilis tuhw anĕpuhi lurus ning karânrawarṣātĕtĕbus [66]) tridhātu sinâri rukmi arja asuwĕng danti sinaroja ing mas pinattra sumaguṇâjajawin mirah māyā sumunu.

34a. Ndi ana suputri ādi amyati rum-rum sang anak-çāstra twan ratna Kesari lwir hyang-hyang ning Ratih ṣodrawa çarkarā juruh karpūrādri anūkṣma [67]) anurun tinut ing māsa kacatur [68]) miṇḍa ri sang arum lwir mukṣa-mukṣa dinulu anīrṇa sakalangun.

34b. Antyantĕmbĕh raçmi denirâkatigan lan çrī pāduka matur lagy apasang catur kañcit prāpta çrī bhūpati tĕka alungguh sandingira [69]) çrī nṛpawadhū asĕng smitângucap kapan yayi wiṣaya catur sapa iki mĕnang isun milw harṣa andudulu.

35a. Smu guyu çrī pāduka çorī anakira kang iku anglawan yayi matur mahwa pun [70]) marĕriki harṣa umiringĕng wukir Wilis marmane prāpti sumahur [71]) çrī narapati asungkan isun maraĕng gunung.

35b. Malw angrungu ujar ing mantri mwang sang para dwija yan

çrī rāja dewatā mokṣa nguni de pun aji ring Singhasāri yan prapitā ning pun Kṛtanagara ki Angrok nāmanya ring nĕnggeh [72]) mūla-wījane wong Pangkur.

36a. Mangko ki Kṛtanagari liwat denipun nĕnggy' āmimirang angadekĕn ngong ratu hīna kaya nir kawanin mangke kaarĕpisun amajalihkĕna sukhāngĕmasy antaka ĕmben i kang bala mangkat punang apatih lan yayi ārya ādi ning anglurug.

36b. Kewalyĕngsun kari lan sang para dwijāpan tan sinung lunga [73]) dene pun apatih lah ta sira yayi ĕmbeñjing acadanga dadar-dadar ing bala mangkat sun wehana mas artha anganakĕn mahotsawa çrī pramiç-wary angucap saandikanira pukulun.

37a. Yadyastun angĕntyakĕn malīh sesi ning purī mĕtu maka-sukhaanisun sĕdĕng dera kakāji andona maring Singhasĕkar sukhā-ngĕmasy antaka sapadya kerang-erang aurip awet kaguyu-guyu.

37b. Raāden dewī angling aris lwir atruh madhu juruh yan tan siddha pukulun de ning parādhimantrīnira bapātut yan sinamadi malar sihan ing hyang anugrahĕng kawlas-sih umalwi siddha añjaya çatru.

38a. Asmu guyu çrī nṛpati duh nini atut ujarira iku wyakti putry ādi ayw anulus tĕkĕng jro hṛdi tur ingusap-usap angganira rāden Galuh nĕhĕr sinung sĕpah aduh nini ātmajīwātur tan ing rat cittangkw anĕmu putrī lwir Raty' anurun.

38b. Wus prāpta tadahirāçrī akatigan anadah sang aulun muni rĕdĕp kacchapī para kawi men-men atĕkap angidung tan warṇan panadahira wus ingalapan punang pañjak sami añarik çrī pramiçwarī andandany [74]) artha kāñcana malah dalu.

39a. Tan kawasitĕng rātrī eñjing mangke wus prāpti tang balābĕ-bĕlĕk supĕnuh ndan sira kryan apatih mwang sakweh ning sang parādhimantrī ksatriya mĕtw ing lĕbuh sabĕkĕl-bĕkĕlan tumuly açaçraman ing manguntur.

39b. Umwang gumuruh surak atri kĕndang gong muny anduruug ndatan paparungwan awor lan glĕdĕg ing bĕdil lwir bubula punang wasundhari de ning kweh ning balāpapalayun mangkya silih-tindih midĕr anĕng manguntur.

40a. Wyatara dawuh tri araryan prasamādan amangan anginum pĕpĕk ing manguntur sang para mantrī kang bala anĕng sĕkar carang sĕsĕk tĕkĕng pasar agung ndatan paligaran lwir guntur tang sĕkul ulam saking jro purī saha drawiṇa brĕm arak lyan miñu.

40b. Wīrya panadahirātri punang surak awanti-wanti tan pĕgat kweh ning lalawuh lumintu larihnyāganti tang mantry açaçraman

anĕtwakĕn solahipun yan tĕkĕng payuddhan malah lingsir ahuwaran sama tinut ing bala mantuk maring pakuwwanipun.

41a. Ndan sang para mantry amirwani mangke adrawiṇa muwang saba tabĕ-tabĕhan sakuwu-kuww atri alap-alapan gumuruh wus samâmiduluk jujuluk sakweh ing sang para mantry âdi nḍatan kawarṇĕng dalu.

41b. Eñjang sama wus atiyang kang bala mangkat anglurug kweh ning sañjata pĕnuh tabĕh-tabĕhannyâtri mṛdangga bherī çangkha amlingi awor swara ning sâmajângrĕgung lan panghrik ning wājī sĕsĕk ing lĕbuh agung.

42a. Ndan sira çrī narapati wus eñjing tinangkil ing bale bang sampun ahyas angrangsuk sabhūṣaṇanirĕng (ng)uni pĕpĕk punang para mantry âdi mwang para kṣatriya wontĕn sang dwija çewa ṛṣi sugati pan sama añjaya-jaya siddhaa ning sang lungânglurug[75]).

42b. Tinīrthan sang para mantrī ndan sang nātha mangkyâdadar-dadar lañcingan kalambi gagampang dadap tĕwĕk kĕris samâmit sampun ndan sira tumĕnggung ring ayun anunggang turangga jamus pinalanan kumram warṇanyâñjrihi mulat pinayungan sahâjujuluk.

43a. Sumrĕg balanyâkweh tumindih ken dĕmung anĕng pungkur munggw ing wāji rakta bhinūṣaṇan mas angrawit jujuluke anĕng ayun pinayungan kĕtas çyāma gumrĕh balanyângiring rakryan apatih ring untatipun.

43b. Anitihi kudâpĕtak[76]) kumram bhinūṣaṇĕng tatur kading surat dinulu rūpanyâkung raspati pantĕs yan galak amadhu sapangawin pinanding ayun pinajĕngan kĕtas angrawit sĕsĕk balanyândulur.

44a. Rañden āryânĕng uri munggw ing matĕngga tuhw açrī tinut de ning jong kuning sajujulukira pinandi kweh ning para kṣatriya mantrī punang andulur lumary angidul wontĕn salakṣa kweh ning bala muwah kang angalor lumaku rañden mantrī alu.

44b. Kalih lan twan sirikan pun kamuruhan kalawan ken rangga sama munggw ing wājī kweh ning bala thānī angiring tatan paligaran satatabĕhan gumuruh satĕngran dhwaja mwang tunggul kadi andha-kāra tinĕpi-tĕping kilat padâti lwir gĕrĕh gumuruh.

45a. Samâsru lakunya lumaris piniṇḍa sañjatâgung wus lĕpas saking nagara ndan çrī narapati nityaçângiṣṭi amrih siddha ning balândon jurit brayan ayogasamādhi sihan ing hyang satata kang[77]) ginung.

45b. Tan warṇanĕn çrī narapati ndan punang balânglurug pitung dina ring ĕnu wana tĕgal kairing wus prāpti ri Jurang Angçoka jajahan ing Singhasantun çīrṇa punang thānī anângilya sawaneh anungkul.

46a. Sore mangke prāpti anĕng Kali-Turan[78]) sampun samâkukuwu

tan kawarṇêng dalu ucapĕn malih çrī naranāthêng Singhasĕkar eñjang çrī nṛpatiwadhū atutur swapĕna kaka aji angipi isun çirṇa tang nagara kagunturan jaladhi ngalun.

46b. Sakeh ing wong sanagari wiçirṇa hantu karwaban ing samudrånging [79]) punang kantun çāçwatāurip nanak mantrī Harṣa-Wijaya umusir çṛngga ning Meruparwati tan-sah kadehanira angiring [80]) çīghra pratiṣṭhêng çikara Meru nini Galuh dinudut.

47a. Katungkulan Yawanusādi çrī narendra sumahur alâyu kajarīpun nging [81]) iṣṭanisun [82]) yayi prâyaçcittâglis winangun marma ning twas tan sipi ring mantrya lungindon [83]) jurit manawy amanggih kewĕh ing laku.

47b. Mangke sun yayi mijil awawah ing pun patih angundang sang para dwija tumuly ahyas çrī nṛpati wastranira kĕtas ungu arjâsabuk taluki dadu anungkĕlang kĕris alandeyan kusyaraga [84]) marum.

48a. Anguwah karṇa tuhw açrī asumping sumanasa wilis siniram ing er-gulwârum akalpika roro sisih ndatan pagĕgĕlang asipat Pakudan embuh ñĕñĕr ing dulu waja mahw agâtra randi pan wuryan ing asusur lati abangkit gĕsĕng umurub [85]).

48b. Duk prāpting yawi tinangkil ing pangastryan pĕpĕk sang mantrī kṣatriya mwang rakryan apatih mantrī wṛddha tan kari angling çrī narendra kayângapa wĕrttânipun kang balândon yuddha ken apatih anĕmbah matur mahu patik ajy angrungu wontĕn majaya rawuh.

49a. Nĕnggeh wus labdhagati anungkul sang nāthêng Malayu done mbontĕn prāpta anganting sang rājaputri asĕng smita çrī naranātha ken apatih wṛddha matur wontĕn utusannyâdhipating Madhura wahu rawuh.

49b. Yan sang nāthêng Kadiri prāpti angâla-thâny anglurug lingira sang aduh apahido sun iki ndi mapa yan ati mangkanâpan wus aprītya lan isun rakryan apatih angucap bhâge yan prāpta pukulun.

50a. Nêda patik aji mêne amaguta palihhayêng Daha duk kapan yan wani yan tan bontĕn prāpti ĕmben i yan sampun rawuh kang balândon saking Malayu patik ajy amit anglurug [86]) maring Kadiri nĕnggeh aputrī ayu ndatan patanding lwir Raty' anurun.

50b. Makaçrī-kiraṇanira twan mantrī den gĕnĕp pisan pukulun reh ing prabhu wibhuh sun ewa sang para mantrī wṛddha angrungu sanggupe pun patih Nĕngah sun pragalbha [87]) langguk tan-dwa ana ta wong prāpti saka lor apapalaywan karingĕtnyâdrawayan mĕtu.

51a. Jumujug maring pangastryan tĕkânĕmbah ing sang prabhu asmu kagĕman matur den age çrī bhupati punang Mĕnĕling wus

kawus linurug de ning wong Daha ramyâprang bala aji kweh mati pan kakehan ing çatru.

51b. Akweh tinawan sajalw-istrī çeṣanipun malayu musir wana pringga durga ri çṛngga [88]) nīng wukir lyan tang umusir nagantun kagyat sira çrī narendra mwang sang parâdhimantrī akon anĕmbanga tĕtĕg agung.

52a. Geger kang wong sanagari umĕtw ing lĕbuh agarawalan adan sañjatâtrĕwu sawaneh angling paran marma nikang geger agung kang wruh linge amuwus tan wruh bhaya sira rug tang nagara iki linurah de nīng wong Daha punang Mĕmĕling sampun kawus.

52b. Paran ta tĕmah ing nagara iki masa urung dadi awu pan wong sinĕlir wus lungândon [89]) jurit anging mangke karĕpingsun lungângili sawany' ânuwus duh aja gege apan [90]) durung lina sang nātha mwang rāden mantri malar mĕnanga kang wong padânulu.

53a. Ndan sira çrī bhūpati mangkyâsmu epuh katrĕsan de ning wong sĕlir wus suwung kañcit raāden mantrī prāpta saha bala gumuyuk kadi parwata sāri atur jaladhi angalih kagiri-giri alĕp dinulu.

53b. Tuhw akung anunggangi wājī rakta bhinūṣaṇan ĕmas pinatik ing çoçoca anuwuhi rawit awastra randi ginâtrĕng rukmi tiningkah loloran ginanggong amalisir asabuk gringsing sumaguṇâlus.

54a. Asisigen rukmi akris alandeyan kusyaraga [91]) sumunu sinaroja ing rukmi ajajawin mirah māyā agung-agung apinggĕl kanakâpus lulut kalih lawan kĕmit-tuwuh [92]) apanumbuk mirah iagy atĕtĕbus pĕtak ali-ali bang wilis murub.

54b. Roro salaya nīla munggw ing tuding angrĕngga lurus ning jariṇy anarawṛsti [93]) asumpang sumanasa wilis pinattra ingĕmas tinĕtĕs sumaguṇârum rinaras twas siniram ing er-gulo mar mrik anting-anting [94]) nīla kumbang [95]) lan mirah sugâkram sumunu.

55a. Gagampangira sūtra wilis boño de ning mas ajur asipat Pakudan embĕh ñĕñĕr ikang liring waja mahw atungtung jamus laty abangkit tumurut dadu lwir atruh-truh gĕndis gisi-gisy anrang puspa ning andul.

55b. Tinut de ning jong kuning wyakti lwir hyang Wiṣṇw andarat samĕgar punang andulur duk prāpting arĕp sang katong nĕhĕr tumurun saking wājī lumampah aris mĕndĕk anĕmbah tumuli ingaturan paṭâraṇâlunggguh.

56a. Lingira çrī narapati duh kaki musuhira mangke rawuh saking Kadiri sampun kawus punang Mĕmĕling akeh balanirângĕmasi lyan tang malayu atawan tatu raāden mantri anĕmbah matur patik ajy amit pukulun mangkyâmaguṇĕng ayun.

56b. Umatur rakryan apatih sampun pukulun raāden mantrī mangkat anĕda patik aji atandinga kawanin lan pun Jaya-Katwang yadyapin embuha sampun sangçaya pāduka çrī bhūpati patik bhrāmagut sana ning çatru angāla-thāni prachidrêng laku [96]).

57a. Sumahur çrī bhūpati lah aja sira mangkata mêne parĕnga lan isun lan mantrī wṛddha iki yan kaki wus kapĕsan ing jurit tumuli amit anĕmbah sira twan mantrī sakweh ing mantrī anom andulur.

57b. Mwang kadehanira tan kari sumrĕg sabalanipun samāwayah tumambirang samàpĕkik-pĕkik watange kumrun rinĕnggĕng rukmi awyatara rong ewu kang dĕmon lan bĕdil suligi sama lumakw ing ayun.

58a. Wong amagĕr sāri gumĕrĕh ing uri awyatara kalih atus pĕdangnya ingunus kumĕdap-dap lwir tatit parise tinanggalan rukmi saha lubungkul rawise bang pĕtak ariwĕg kanan keri sĕsĕk angalor ing mārga tuhu lwir Weçrawaṇânglurug.

58b. Wus lĕpas lakuniràglis ndan sang nātha rumasêng ati rehira rāden mantrī wyakti sira lagy anom durung tama [97]) ing payuddhan pilih karahatana angling çrī naranātha ring rakryan apatih Nĕngah sira tumutura ring nanak mantrī maras twasisun.

59a. Sirâdhyakṣa umatur aris kasĕpen sang aulun yan pun patih kinen lunga [98]) manawâna malih chidra ning ari angāla-thāni sapa amaguta tan aidĕp nṛpati [99]) ken patih mangkat sabalanipun [100]).

59b. Ndan kaucapa [101]) malih sañjatêng Daha saka kidul wus asĕnĕtan ing alas ana dūta prāpti umatur ing raāden ārya sĕdĕng linakwan pukulun pan wus olih kāladeça tuhu tan wruh punang çatru.

60a. Sĕpi tang nagarī sakweh ing sañjata wus angalor lumaku anging [102]) çrī narapati punang kari lan sira ken apatih wṛddha egar ken apaty' angrungu tan-dwāgĕlis mĕtu saking alas ing Lawon anuju ring Siddhabhawana tan nahângāwārêng ĕnu.

60b. Çighra lakunyâglis prāpting Singhasĕkar saha surak gumuruh kang wong pada tan wruh yan musuh prāpti kagyat tan wr' ing rehanipun padâgarawalan malayu anângĕmban suta putu lyan anginĕb lawang anângungsi pangastryan ajrih anon çatru lwir guntur.

61a. Kagyat sakweh ing tanda mantrī tan asârâgyâmagut [103]) pan kakehan ing çatru angudani jamparing suligi mwang bĕdil asimbar kondur wong ing Singhasantun umusir nṛpati sumu kagyat anon çatru supĕnuh.

61b. Syuh epuh tan wr' ing gati kumĕtĕr wet ning katrĕsan lagy akon anginĕba lawang ing carangcang aglis sirâdhyakṣa lan ken

Wīrakṛti kalih anĕmbah matur punapa don ing çrī bhūpatī asmu maras pukulun.

62a. Yan kaya nṛpati tan dadya gingsir ing kasinghawikraman [104]) mangke olihan ing atāpasâpĕtak wangunĕn krama ning kṣatriyakula çūrasārĕng ayun tan kewran yan rinĕbut ing ari inisṭi anut reh ing dharmayuddha hantu asilunglung kasādhun.

62b. Apan sampun panitah ing hyang Pramecchā [105]) alâyu ning ulah tan simpang pinanggih krama ning andadi wong urip tan kasthityakĕna yan çrī narendra tan mĕtu tan wurung tinunwan punang nagara iki pĕjah ri jro ning pangastryan tan-wun Yamaloka tinĕmu.

63a. Ilang wĕdinira nṛpati mangkyângrungu pituturirâpatih wṛddha sumilih [106]) krodha ning ati maĕli kasinghawikraman mwang sang para mantri padâhyun maty amĕtoni [107]) umusir kaçūradharmĕng ahyun.

63b. Ndan wong Daha lumindih saha surak umwang gumuruh kapan ko mĕtwâpagut [108]) mayan [109]) tus ning prajurit den aglis atandinga kawanin yan ko awĕdi angaturakĕn kabhaktin sang putrī kalih makapanungkul [110]).

64a. Yan tan mangka ngong tumoni tang nagaramu wong Singhasĕkar mangkyâsurak atri adan amĕtoni tumuli apagut ramyâprang swara ning bĕdil kumutug lan gamli asimban awor lawan suligi tulup lan watang tumandang asru saha surak gumĕntus.

64b. Mangsĕ [111]) punang tanda mantrī Singhasĕkar tuhu yan prawīra prathama ing jurit tan-dwa kondur wong ing Kadiri akeh pĕjah atumpuk mangsĕ [111]) rakryan tumĕnggung lan ken dĕmang sabalane kalih sumrĕg ing ayun anglĕpasi astra lwir udan kang sañjata pĕnuh.

65a. Ramyârukĕt tang jurit krĕbĕt ing dadap asimban pan tan pagati punang watang gāṇḍewa suligi mwang bĕdil tulup mlatan pangani pan arurĕk aridu silih-pĕdang mwang silih-kĕris pada tan arĕp kondur.

65b. Tanpa wilangan kweh ing mati ndan ken rangga anĕmpuh kalih lan ken kanuruhan sama angĕmasi de ning sang mantrī ing Mĕmĕnang [112]) çeṣa ning mati malayu sotan ing akidik tumuli tinut tĕkĕng manguntur.

66a. Runtik çrī bhūpati de ning balâjrih tumuly amĕtoni parĕng rakryan apatih wṛddha lawan ken Wīrakṛtī mangsĕh saha bala prasama amrang angiwung kady angun-angun çirṇa syuh mati sing kaparag gĕmpung pinarawaça kondur ajrih sinrĕng ingamuk.

66b. Anging [113]) mantrī ādi manggĕh tan wrin-wrin çūrasārĕng

kawīran ramyâprang sily'-ukih tanpa wilangan kweh ing mati sira tumĕnggung Wīrakṛtī mangsĕ tan asru ken Wīrasandhi amagut samâsikĕp[114]) dadap suwyângadu kawīran tuhu çūradharma winangun.

67a. Wruh sira dĕmung Wīrasandhi ry harṣanira tumĕnggung yan tan anggâmĕjahana sinuduk trus jajanyânuli tiba atĕkĕn rangin rudhirane anĕmbur atutur awan ing kapatin Harīloka dinunung.

67b. Katingalan denirâpatih wṛddha mangsĕ tan asru pan çūnyaratha ginung sahâçabda lah yayi antosĕn mangke irisun patih Mundarang amapag wus wruh hyune ken patih wṛddhâglis sinuduk jajane trus.

68a. Tan simpang denira mungsi ring acintyaçūnya tinut ing larut ing bala ajrih yaya[115]) tan panolih nṛpati tumandang ing harsa kadbhuta amrang angiwung rĕbah sing kaparag lwir Kālântakângundarat añjrihakĕn tuminġal[116]) raäden āryâglis amagut.

68b. Samâsikĕp rangin angling çrī narendra tur anudingi iya ngko bhayâaran ārya ring Kadiri tandangmu liwat tan pracura tan anggĕgwani dharmânut ing kaculibrata pendah malih tĕkĕng ratumu masa ngong ulapa rāden ārya mesĕm sumahur.

69a. Tuhu ujarirĕki[117])don ingde[117a])pañcâmṛta jāti ning çatru kaliliran apan[118]) tan mandyâweci tumuly aprang asrang silih-tangkis wruh padâmet chidra asuwe silih-ukih nṛpaty aglis ambabad anuduk.

69b. Rāden ārya luput inungsi tangkisirâmĕlĕcut[119]) çīghrâmalĕs anuduk trus jaja çrī bhūpati rudhiranira sumĕmbur tumuly anila[120]) ring lĕmah rame kang surak atri tinut ing prabhāwa gĕntĕrnyâsru.

70a. Matrang riris alit tinut ing anila tejâwor kuwung-kuwung tĕngranira sang mati çūrĕng palugon sakweh ing kantun çīrṇâlayu tan wr' ing ungsi[121]) mangkyâbyuran pating samburat ndan sira kryan apatih matur ing raäden ārya yan anâdi ning musuh kantun.

70b. Twan Harṣa-Wijaya kari pun patih samâbĕcik balanipun ken dĕmung angling singgih den samângragah wiṣṭi asowarĕng bala aja agyâñjajarah ken tumĕnggung angucap atut lah padâcadanga mĕne yan prāpti aja kondur kang wong pada anuhu.

71a. Ndan sampun sama atiyang prayatna angragah kewuh ndan pun patih Nĕngah wahu prāpting Sawah-Miring dadyan tāngrungu[122]) swara ning bĕdil mwang surak atri asmu kagyat mangkyânolih anon ing kukus mlĕk ing nagantun.

71b. Marma ning twas tan sipi rehira çrī bhūpati kantun tumuly aglis awangsul sabalanyâpapalayon prāpting tĕpi[123]) ning nagara dady ana ta wong katĕmu matur asmu gipih wus ĕnti kang nagara pukulun.

72a. Sira çrī bhūpati lan pun patih tuha ken Wirakṛtī sampun

samângĕmasi sang winatah ĕnti brahmâtyanira angrungu bang ning [124]) akṣi kady [125]) alalatu pâwaka dumilah wadana lwir (r)jarahup rah tur lumampah asru lwir lisus aglis prâpting manguntur.

72b. Çighrângamuk ken apatih sabalanipun tan panolih ramyâprang amrih-pinrih asimban tang gandi suligi ndatan paparungwan swara ning bĕdil kumutug aor lawan surak umung awanti-wanti pada kadbhutâpagut aridu awor padâprang (ng)amuk.

73a. Sinu kondur sañjatĕng Kadiri sinrĕng tinut ingamuk derâpatih Nĕngah pan tuhu prakoçĕng jurit ndan mangsĕ sakweh ing mantrī ādi sabalane lumurug ramyâprang tumindih-tinindih kondur wong Singhasantun.

73b. Runtik rakryan apatih amlĕg turangga maring ayun ken tumĕnggung amagut sama anunggang wājī rakryan apatih mangkyânudingi angling wuwusnyâgangsul tuhu tan pracura ko ari parachidra tinutunu.

74a. Pakalawun ta ko mati mantuk ing nirayapada tinĕmu angling ken tumĕnggung iya ngko bhayâran patih kang kaduk bĕsus tur khaḍungkabuddhi tan luhung kamayangan ko katĕmu punagingkw ari anugĕla gulumu makatur-atur ing sang aulun.

74b. Antyanta brahmâtya kalih pada tumurun saking turangga samâwatang tan jrih ramyâtanggul-tinanggul kalih tikĕl punang watang pada tan surud ing pupuh angunus duhung angragut [126]) lagi silih-kris kasoran ken patih tur sinuduk tan-dwa tus jajanipun.

75a. Durung pĕjah aglis sinuri surak umwang gumuruh çesanipun malayu ndan kawarṇaa malih sira twan mantrī woyĕng Mĕmĕling ramyâprang ndan wus kondur sañjatĕng Kadiri kweh mati denira sang abagus.

75b. Wus çirṇâlarut tan panolih ndan rāden mantrī kantun araryan ing bale pañjang sakadehan marĕk tuhw açrī sahala pĕnuh samĕgar amarṇa-marṇa solah i jayĕng jurit padâmrih sewakĕng tuhanipun.

76a. Sira rāden mantrī angling ing kadehan akon mangkyânaayu sakweh ing thāni rusak de ning ari wongnyângili waluyakĕna kang liningan awot santun dady ana wong prāpta [127]) matur yan çrī naranātha muwang ken apatih lan mantrī wṛddha çirṇa sampun hantu.

76b. De ning sañjatĕng Kadiri kang saka kidul sumahab lwir guntur kagyat raḍen mantrī tan anganti ĕntyan ing warah glis anunggah ing wājī lan kadehan tur lumampah asru gumyuk punang wong angiring sama tan aty auripa aglis prāpta ring Singhasantun.

77a. Ndan wong Daha wus denyângdani gĕlar anĕng manguntur

ardhacandra winangun ken dĕmang munggw ing keri tĕngĕn sira kryan tumĕnggung madhya rakryan apatih rāden āryâtmarakṣa ning bala ring untat makagugunung.

77b. Tan-dwa prāpta raāden mantrī saha surak gumuruh çīghra anrĕng anĕmpuh ndatan panolih wiṣṭi [128]) pan ati-atya anglalu pati çūra ring payuddhan wong Daha bisa amet chidra sing mangsĕ çatru rinĕbut [129]).

78a. Saking kanan keri rame punang yuddha bĕdil pating pĕlĕcut asimban gandi kalawan suligi umwang surak tan paparungwan krĕbĕt ing dadap apagut lan krĕcik ing watang tikĕl pada angĕris tang pĕdang lwir taṭit kumlab silih-tindih tan ana kondur.

78b. Atyan kadbhuta ning jurit pada çūra dhīra suçramĕng ayun añumbung-sinumbung ndan sira twan Ino lawan sakadehanira tĕka murĕk mrang angiwung kondur wong Mĕmĕnang [130]) akeh mati sinrĕng ingamuk rakryan patih mara asru sabala maring ayun.

79a. Ndan ken tumĕnggung Mṛgapati malih lan ken dĕmang padâsru mangke angasut saka ring kanan keri nglĕpasi sañjata lwir udan kweh mati wong Singhasantun apan wus kalĕbw ing gĕlar çīrṇa syuh sinrĕng rinĕbut.

79b. Ndan sira rāden mantrī lawan sakadehanira apulih-pulih tan pantuk pan kakehan ing ari ring kanan keri angasut asasaran alaradan sumĕngkĕng Sawah-Miring ken patih Mundarang sru amburu.

80a. Saha balâsrang lumindih katututan ring Sawah-Miring sira raāden mantrī sawongira tumuly awalik ramyâprang anĕng ĕndut ken apatih āpty angduk wahw angunda buntal rāden mantrī anolih tan natgatĕng wiṣṭi amañcal singkalan ing amiluku.

80b. Binandĕm ken patih katuju mukhanipun kebĕkan de ning ndut [131]) muwah ken tumĕnggung ken dĕmung binandĕm kalih de pun rangga Wĕnang parĕng lawan ken Sora samângĕnani mukhâsmu kasaputan tingalipun tumuly asasaran mundur prāpta ring Singhasantun.

81a. Samâkukuw angragah wiṣṭi ndan rāden mantrī angucap ka rangga mangkyângapa denira lakw iki kaya sukha angĕmasi pati [132]) sapady auripa kerang-eranga kari karĕpisun malih padângamuk.

81b Ken rangga matur awot sāri lan kadehanira atut sandikanira dewa kawula [133]) umiring sabhayāntaka pakanira anging den anganti kāladeça mĕne wĕngi yan āpti pakanira angamuk.

82a. Yan mangke kaya tan polih pan wong Daha antyanta yatnanipun tur kawulanirêki lagy akidik twan mantrī anuhu tumuly adadar-dadar ing bala lĕwih punang kadehan sinung kalambi lañcingan ndan wus surup hyang [134]) arka wahu sirĕp kang wong aturu.

82b. Ken Sora matur duwĕg mangkyânganmuka sĕdĕng sirĕp pukulun punang wong aturu nĕhĕr lumampah twan mantri lan kadehanira sabala tumuly angamuk amrang angiwung ndatan panolih tan-dwa kagyat punang sañjatĕng Daha abyuran tan wr' ing rehanipun.

83a. Aridu awor tan wr' ing ari akeh silih-kris ring rowang grébĕg ing malayu lwir bubul kang pṛthiwi kweh rĕbah kedĕk ing rowang lyan kanin kĕnĕng tumbakipun umwang swara ning wong añjĕrit ana mĕkĕh angaduh.

83b. Tanpa wilangan kweh ing mati sinrĕt [135]) tinut ingamuk wontĕn balaman murub ndan irika kapanggih twan dewī sira sang pamuha [136]) twan mantri aglis anambut saha wacanâris duh kari sirâtmajīwanisun.

84a. Tan pawang mtrā kapanggih sira masisun upamâ pukulun kakantânmanggih kĕmbang lwa ri tĕlĕng ing pasir sirâyinira anĕng ĕndi tan ana [137]) tumuta [138]) ring pakanira sira rāden dewī tumungkul sarwy anangis sirĕñânahuri saha wāspâsru.

84b. Singgih pasah uni rayi pakanira duk līna sang anlun pan kĕdĕ(h) āpti tumuta ring çrī pramiçwarī asuduk çarira bela ring çri narendra anging ndatan sinung reh ing pakanira kari ya ta marmanirâpasah pada tinawan de ning musuh.

85a. Ĕnti wlasira rāden mantrī asmu wāspa angrungu tur angucap ing kadehan karĕpisun iki lah padângungsĕd angamuk malih malar ta yayi sang anom mĕne kapanggih kadehanira anĕmbah matur.

85b. Duh yan mangkana malih kāpti pakanira dewa kang bala akidik kantun tur samâtawan kanin kang ari wus padâwungu prayatna anĕng kuwunipun sākṣāt [139]) anglangeni ndadhi pirântuk ing angamuk.

86a. Lĕhĕng yan kapanggih rayi pakanira yan tan bontĕn katĕmu [140]) wyakti sirĕki kadi lalaron tan wr' ing wiṣṭi āptya tumĕmpuha ring agni sĕdĕng umuruh duwĕg mundura pukulun malih anet chidra sahurira raādyan atut kaka ujarirĕku.

86b. Nĕhĕr ingĕmban twan dewī lumaris lampahira ndatan asru rawongirândulur samâtawan-tawan tangis pan tan bisa lumakw ing wĕngi prasamâtuntunan aris lakunyândarung ndan meh rahina rawuh tang sañjatĕng Daha anut saha surak [141]) gumuruh.

87a. Katututan sira kidul ing Talāga-Pagĕr esuk ndan wongira rādyan aganti-ganty angareni aprang rehira raāden mantrī alon-lonan lumaku angĕmban twan dewī marma ning lagy aprang undur-undur.

87b. Pun Gajah-Pagon tan wr' ing wiṣṭi rinĕbut de ning çatru winatang pupune trus ndan ken Sorâtulung glis kang amatang çighra

mundur kagyat sira twan mantrī tumingal mandêg dady angling kayângapa tatunira iku.

88a. Yan tan kawaça lumaris lah padângamuk mangke karĕpisun Gajah-Pagon linguyâris kawaça manirânging [142]) alon-lonan pukulun pan wong Daha tan asru denipun anut nĕhĕr lumaris tan aglis ndan muwah sañjatêng Daha mangsul mantuk ing Singhasantun.

88b. Prasama angragah wiṣṭi rehira twan Harṣa-Wijaya kantun ndan sira râden mantrī wus lumaris anusup ing alas agung akĕdik wongira andulur pan akeh angĕmasy hantu lĕpas larinirâmurang-murang laku pan tuhu tan wruh [143]) punang dinunung.

89a. Sumusup ing wana pringgâhrit durga juranguyâtrĕjung kweh tang bañw agung-agung anânglandĕng aputih watu ridang aty aluyu angrĕsy ati ning lumiwat liku-liku pan antyanta wiṣṭi sumĕngkê jĕng ning gunung.

89b. Jurang ajro kairing akrĕp tang wuluh lan pring tarulatâket silih-kayuh mwang pasalit ning galing lagy angriwĕgī lumaku ndan sira râden dewī mar [144]) syuh anon ri durga ning wanâdri pan tan wĕnang lumaku.

90a. Kangĕn reh ing (ng)uni duk ing nagarī dady alarânangis ndan lingira twan mantrī duh dewa sang ayw anom majarakĕn wus pâtakanirâkĕmbalan lan isun aja pati lara derânangis âtmajīwa lah lumary alon-lonan salakwan ing suku kang tinut.

90b. Malar ana sih ning Widhi amanggih âçrama pârçwa ning gunung tutut sang dyah lumaris kinanti den twan mantrī [145]) mwang tang kaka-kaka samâtuntunan lumaku sakadehanira râden mantrī awlas andulu lwir ginĕtĕs nâlanipun samâsĕmu-sĕmu luh.

91a. Sarahina lumaris ndan wus sumurup hyang [146]) arka araryan sor ing grodhâgung [147]) sama angrasa lilih twan dewī mwang tang kaka-kaka tĕkâguling pan alĕsu ndan raâden mantrī lan kadehan tan dadi aturu.

91b. Kagugu solahirêng (ng)uni duk anêng nagarâpan tan [148]) wang mâtrā anĕmu lara duhkha kayêki dady angĕmbĕng-(ng)ĕmbĕng luhira kangĕn ing çrī narendra kalih sira twan dewī sang anom ilang kâla ning musuh [148a]).

92a. Sangçaya ketung sirangirêng [149]) ati tan sama-samêng anĕmu pâpa kayêki citanirêng palugon uni anglampwakĕn jīwa ndatan katĕkan ing kahyun bhaya pangdan ing hyang asung lara tan sipi tumuli mĕnggah akĕcap wâspanirâdrĕs angapitu.

92b. Sakadehanira ĕnti wĕlasnyândulu ring twan mantrī samângĕmbĕng-(ng)ĕmbĕng tang luh tang balâsĕpi tan pangling anging [150])

mĕnggah[151]) angaduh kangĕn[152]) ing sanakipun mwang mitra wandhu aky' ângĕmasi iyan katawan marmanya kapĕgan sawĕngi ndatan kĕnêng turu[153]).

93a. Wyatara madhyarātrī tistis tang wana wukir atur tumut wingit tang taru akĕmul himânipis kĕsĕh ning cāmara asmu tangis lĕhnyânêng tuṣāra tumeretes amṛṣṭi guruh ing tuban kĕcapnya asru.

93b. Wus dawuh sapta mirir mārutanyâwor riris mandra-mandra swara ning guruh kokilânuhw angmuni[154]) wilwa lawan paksī kĕtur sata wana muny añjrit lwir amungw akon lumaris twan mantrī musir âçramâsamun.

94a. Rāden mantry atangi angusapi wāspa sawacanâris ka ranggâ-ngapa iki denirângrasani iṣṭanisun tan panon rāja-pĕjah[155]) angayam-wana ken rangga awot sĕkar matur yan mangkana pukulun paran wadi ning anusup tan hontĕn kĕnohipun.

94b. Balikan umungsi ring Himagiri malar ta mĕne katĕmu kahyanganira ĕmpu Çântasmṛti ken Nambi sumahur atut iku anging[156]) tan wruh ing ĕnu ndi mangke tinut ndan ken Sorângling ajâdawa derângrasani lah ta salakwan ing suku kang tinut.

95a. Ken Pĕdang sahurnyâris singgih atut ujarirĕku malar ana sihan ing hyang dumadak kapanggih kahyanganira mpu Çântasmṛti Gajah-Pagon sumahur[157]) manira karia dawak pan tan kawaça lumaku.

95b. Paran ungsinĕn malih pan wus pada de ning pĕjah yan anusupa ring gunung isun tan wurung mati pun Lĕmbu-Pĕtĕng amuwus aris isun mĕne anuntun ri durga ning wukir lah tâlon-lonan mangke lumaku.

96a. Ndan rañden dewī ĕnti maras ing twas pan tan wĕnang lumaku ri durga ning wanâdri dady asmu-smu tangis twan Harṣa-Wijaya ĕnti[158]) wĕlasira andulu[159]) marmarânambut duh sampun maras jīwâtmanisun manirângĕmban sang arum ring durgama ning ĕnu.

96b. Nĕhĕr ta sira lumaris amûrwânusup anĕng alas agung kaka-kakândulur kweh trĕjung sĕngkan kairing anĕng slĕwang-slĕwang ri lĕpit-lĕpit ing gunung sukatnya bhīṣaṇa tuhu nora wuryan ing wwang[160]) tang mṛgapati srang anggĕlur aliwran tang sarpâgung.

97a. Tangeh yan warnan reh ing kawĕdi-wĕdy anĕng alas pirang dina sirânusup tan kĕnêng tadah guling sing wilis punang pattra bhinukti brayan dina lumaku prasamâlĕsw anglih tuhu lwir pangdan ing Widhy anuntun.

97b. Tan siyang[161]) kang inungsi aglis liwat ing wana trĕjung meh

prâpta [192]) ring Himâcala sumĕngka ri jĕng ikang wukir kongkulan tang lurah alas-alasannyâlangu paja-paja kasĕnwan rawi lumra tang kuwung-kuwung.

98a. Añumbanĕng wārih dadi atĕmah mĕndung tinut de ning pawanâris sumilir lumra ng riris alit aniram-niram [193]) ing sakalangun mandra-mandra tang guruh kady anīrņakĕna gĕyuh ing sang lumaris asmu kagyat ta hāriņa mangsul lagy anusupī parung.

98b. Atut salaki-bi liringnyânanis [194]) atur amangsiti anggyakĕna lumaris angusir āçrami tang sūkarâdulur-dulur yayāmdwakĕna ring ému ndan sira rañdyan atut gĕgĕr tuhw açrī baladan wus tinarukan anĕng slĕwang-slĕwang ing gunung.

99a. Wus tinunwan angrawit punang tarulatā wahw anglung angol ing luruk-luruk rumawe tang wlas-asih mwang galing angayuh tahĕn aking pagagannyânglurak thāninya asmu wilis ri tĕpi jali jawa atuntum.

99b. Māyā-māyā tang wṛṣṭi mendra cātakanyâmlas-ahyun kokilanyâmunahu [195]) sinrang ing pakṣi gĕnding mrakmyâñawuwwang anĕng lĕbak pañjrit ing sata wana muniṅg tangguli gĕnding lwir anambhramĕng sang wahu rawuh.

100a. Woya tang yaça pring danti kinalakah anĕng gĕgĕr angunggul açrī kaĕban de ning ungw añandi angringring janggā asamīpa er-tali mili kumucur anduk ing parung kasongan de ning pandan mrik padaknyâmĕdar rĕbuk madhukarâsrang lalitângrubung [196]).

100b. Ndan irikâlinggih rañden mantrī kalih lan twan dewī kadehan alunggw' ing batur pan sama kalĕson dadi kongang tang sakalangun samudra lor kadulu wenyârang anglunang alunnyâsasaran lwir gunung lyan muñcar anduk ing parung swaranyâsru lwir kĕtug [197]).

101a. Karangnyâringih-ringih surud ing alun lwir surak hanawa ning amayang aliwran lyan tang amañcing akweh sily'-ongsi(h) aneka milir tinub ing angin layarnyângĕdap-ĕdap lwir tĕngran ing aprang apapalayun.

101b. Jong agung ri tĕlĕng ing pasir pilih yan anabrang kaputĕr de ning ryak agung rumuh layarnyâmisih majar yan majayanya wus ĕnti lwir tĕngran ing sang ratu kasoran ing jurit lyan milir tan kāwāran ing ulun.

102a. Layarnya çuddha tinut [198]) de ning anila çayâdoh milir muksa-muksâmor ing lĕngut ndan tan kaaksi byakta lwir cihna ning jayĕng ayun tangeh warņanĕn langu ning pasir parwata atur anambhramĕng sang rawuh kongang tang patājan anĕng slĕwang-slĕwang ing gunung.

102b. Ndan sira twan dewī wontĕn sweccha ning twas rumasâ-urip [169]) reh ing anon âçrami kadi tarutṛṇalatâking katikṣṇan ing arka wahu linawad ing jawuh pilih yan anglung sira twan mantrī alon amuwus ka rangga ndi kang dinunung âçramâkweh dinulu [170]).

103a. Ken rangga matur [171]) awot sâri ing kenyârâryana [172]) apan parantunan ing tâpa malar [173]) ana sang widon prâpti anudwakĕn awanira maring kahyanganira mpu Çântasmṛti ken Nambi matur atut pukulun.

103b. Tan-dwa ana tâpasa prâpti saking wanâcala lagy anawa samidha sarwinirâmupu sâri jayaçântinira marum [174]) asmu kagyat mangke andulu ri sang ayw apĕkik ciptanira hyang Asmarânurun.

104a. Pilih kajântaka kalih lan Ratih tinut surâpsari nahan rasa ning ati asuwe tan pangling ndan ken rangga aris matur pakanira duwĕg tumurun punika sang mahâbhikṣu prâpti twan mantri tumuli anolih [175]) tur tumurun kalih lan râden Galuh.

104b. Lingirârum sang maharṣi duh kaki saking ĕndi sira masku [176]) kasĕpĕr marêriki sabalâsmu prihatin [177]) awlas tâpantânulu bhaya wuryan ing kawus saking nagara masisun marmanirêki prasamântyanta sungsut wongira pada atawan tatu.

105a. Sumahur alus râden mantrī sabâsmu tangis tuhu sojar sang mahâbhikṣu potrakanta kawlas-sih kagunturan lara pâtaka tan sama-samêng [178]) tumuwuh reh ing tan sakaya ring jurit marma ning kawlas-ahyun.

105b. Saking nagarêng Singhasâri kĕnĕng nayopâya [179]) sûkṣma ning ari ngâladeça don [180]) ing kesah saking nagarī mangke âpty angulati mpu Çântasmṛti [181]) çrêddhântâtuduh kahyanganirêki nĕnggeh wontĕn ing Meru.

106a. Awlas sang maharsi ndan lingirâris aduh masku sang abagus atyanta wlasisun angrungu sojarta kaki nging [182]) yan mangkana kahyun iki awan angidul maring pangajaran kang lor maring [183]) pangubonan kang amûrwa iku ya tinut anujw ing batur agung.

106b. Kahyanganira ĕmpu Çântasmṛti parĕk sakĕng riki [184]) kang munggw ing pârçwa ning gunung nahan ling sang widon tur lunga [185]) tan asantun ndan sang kari sama asmu lilâ [186]) lagy atuturwan sampun tistis hyang rawi tumuly adan lumaku mangkyânut gĕgĕr angantun-antun.

107a. Anĕnun pangubwan tuhw açrī [187]) tĕpi-tĕpi [188]) ning ĕnu tandu-tanduramyâtuh tirisan pucang gading andap-andap awoh mĕnduh lyan tang rangin awot sĕdah ring sor kumbili wuwi patalĕsan pisangnya atuntun.

107b. Sarwapbalâněng těpi poh ambawang lyan manggis jambu duryan duwět kapundung langsěb samage wuni wohnyânědêng madam ruru cěměng anikânungtung-nungtung lwir angujiwat ing [189]) sang prâpti athawâkon amupu.

108a. Kang wong sajalw-istrî [190]) prasamâur-uran [191]) amet sarwaphala [192]) ěnti sukhanyângunduh pan samândap awoh adudwan-dudwan kayunipun wyakti anîrṇa [193]) gěyuh sarwâlon-lonan lumaku mârganyâtistis angûrdha tinuṇḍa-tuṇḍalangu [194]) tinrapan çilâ wulung.

108b. Cara-caranya angrawit pinggir ing ěnu andong wilis lyan rakta abhrâ [195]) sumunu lan tahěn puring [196]) pârijâtânikâtuntun wunga-tali râma asantun aor labdhawara [197]) gunung turi kañiri priyaka [198]) çrîgading lan trikañcu samâñjrah něděng santun.

109a. Kumbangnya lalita angringring angěmba-ngěmban madhu lwir anidhy akěkěmbanga ring sang wahu prâpti meh datěng ing batur agung dady amanggih er-tali [199]) těpi ning ěnu aěning kweh tâpa tâpî katěmw angangsu.

109b. Adulur-dulur prâpti amawa ghaṭa lyan sujang samâsumu kagyat andulu de ning wong akeh prâpti anângling wong paran iku bhaya saking nagarî amangunâyu mara ing âçramî yêku panarkanisun.

110a. Sawaneh anângling kaya tan mangkanâpan amawa astra ana atawan tatu adulur wong wadhon bhaya wuryan ing kawus de ning ari saking nagantun marmanyânusup ing gunung anângucap ih tuhu kaya râjaputrâpan [200]) sumilah ahyang dinulu.

110b. Tan warṇan ujar ing animingali udan raâden mantrî sampun prâpting batur agung tumuly alinggih akalihan lan twan Galuh ring mahari tonan binatur karang liman winilět ing jangghâ kasturi kasongan de ning asanâmayung anglîlâ tuhw alangu.

111a. Asamîpa bot rawi açri makaranyâmrapalu tuñjungnya sindûra çuddha kṛṣṇâñjrah asâri ri těpi sarwapuṣpârum asrang rěng ing madhubratâkarang-karang ing sari twan mantrî asmu mangu andulu.

111b. Pinarěk ing kaka-kaka prasamâlunggw' ing lěmah kweh para kili adulur-dulur samâ 'rṣânononton cittane dudu manuṣa bhaya hyang Asmarânurun adulur lan Ratih kajântaka sabalâsmu sungsut.

112a. Rowange sumahur [201]) singgih ujarira eman amanggih wuyung duh saking ěndi kasěpěr ing pangubontântyanta wělasisun tan-dwa ni ěmbang mangke rawuh saking pangubonan dinulur ing indang-indang smu kagyat andulu wong ayw apěkik akeh andulur.

112b. Dady atutur ing twan mantrî pan uni wus wruh duk ing

Singhasantun nĕhĕr [202]) lumaris mĕndĕk sanādâris duh dewa sang Iwir Atanu paran marmanira pukulun umungsi âçrama akalihan twan dewī sahala asmu ruditâpiṇḍa wontĕn kewĕh ing laku.

113a. Duh tuhûjarirêki don ingong prāptêriki pan wus kawus tang nagara kināla de çrī Jaya-Katong lah aturakĕnêngsun ri jĕng sang mahāmuni ni ĕmbang sumahur aris tan sipi marma manĕhtângrungu.

113b. Kamayangan tumamêrīki mangke manira matur i jĕng paramaguru aglis lakune maring jĕro ndan sira sang yatiwara wontĕn ing madhe alungguh ni ĕmbang tĕka awot sāri matur asmu gupuh.

114a. Lĕhu pāduka dwijarṣi atamyan twan Ino singgih rawuh sarehira katur sĕmu kagyat mpu Çāntasmṛti dady aris mĕtu prāpting yawi sang Iwir Atanu aglis tumurun lan rāden dewī sang mahābhikṣu gorawâmuwus du masku kaki bhāgea rawuh.

114b. Lwir anupĕna cittanisun kaki ri swasthanta kalih kady amanggih hyang bhānuraçmi tatkāla madhyarātrī pangidĕpisun lah ta alinggiha tuhan sang liningan anĕmbah sampun sama alinggih parĕng lan sang yatiwara [203]) kadehan samâlunggw' ing batur.

115a. Antyanta wlas sang mahâmuni mulat ing sang abagus mwang kadehan sama rūkṣa [204]) padâtawan kaun dady angling aris duh masku kaki paran marma ning kawus sumahur twan mantrī kĕna ring nayopāya pukulun.

115b. Wus çīrṇa tang nagarī mwang sira çrī bhūpati sampun mokta mwang para kṣatriya tĕkĕng adhimantrī kāmakara potrakanirêki kagungan pātaka tan sama-samĕng dadi wus amrih hantu tan siddhĕng kahyun.

116a. Ken rangga Wĕnang matur awot sāri ri sang mahāmuni sarehira twan mantrī nguni anĕng palugon sang inaturan mar syuh kâlanirângapi duh masku yaya winlad cittanisun lah mogha ari tulusa tĕmbyânĕmu swastha baçuki(h) angadĕg ratu.

116b. Kadehanira twan mantrī samâwot santun matur duh pukulun dumadak pamastu pāduka sang mahāmuni nda lingira mpu Çāntasmṛti asĕng smitârum lah nini [205]) Galuh lumastaryĕng jro āçrami dumununga ring lalangwan ni ĕmbang kang lumakw' ing ayun.

117a. Nĕhĕr tumurun awot sāri sira twan dewī kaka-kakanira andulur prāpting lalangwan aris ingaturan anghāraka [206]) açrī ndan sira sang abagus lagy harṣa duwĕgan nyuh danti aglis sampun kaatur.

117b. Tur tinadah toyanyânuli binĕñcah esi sĕkul çweta pariçuddha samâ 'rṣa kang aningali pan norĕng (ng)uni yan mangkana dady angling sang mahābhikṣu puniku cihnanira kaki tĕmbyâmanggih kaprabhun.

118a. Samāsukhângapi sakadehanira tumuli prāpti panambhrami maharṣi sawijil ing wukir kulaṭih jalurya lan cacah rinagi[207]) mwang pakis ĕmbung tiningkah sadrasa para kili samācacar ndan wus alinggih sang abatur kalih lan sang abāgus.

118b. Mwang kadehanira raāden mantrī wontĕn ing wudhi jajar sampun kinen alungguh wus samāwot sinom larih sajĕng lumintu srĕbad mrĕsi kalawan juruh pathya adrawiṇa angling aris sang yati lah ta anadaha tuhan santoṣanirêng gangan gunung.

119a. Duh sajñā sang maharṣi lĕwih pramodananira sampun sumusup ing sapāngga wyakti amṛta ning[208]) nging[209]) malih kahyun rapuu tan intar ing āçrami anut ing sang mahāyati malar katiru reh ing kawikun.

119b. Duh sampun yan mangkana kaki durung inganta masku anut reh ing sang atāpāpan lagy anom awet amukti katĕngĕr ing rūpādi prajña suçīlāmulus tan wurung yan amanggih lĕwih pangulan[210]) ing nagantun.

120a. Pan sira kaki[211]) wijil ing atāpêng (ng)uni niyata bhinukti sapakāryanirêng dangu tan wyartha n kalakon ala ayu ning laku pan purih ing dadi tinut de ning sukha duhkha balikan sariki mangsula maring nagara sopāya ning amukti ginung.

120b. Ndan ken rangga matur aris sahānĕmbah singgih sājñā mahāmpu çrĕddhānta pukulun amituturi potrakanirêng nayopāya amrih kandapan ing ripu ling sang pāṇḍyārum duh tan wĕnang isun kaki asunga ring nayopāya iku tan ulah ning kawikun.

121a. Balikan sira kaki mungsi ring Madhura-Wetan anger ing[212]) punang Wirarāja sumahur rāden Ino[213]) mawi tan kasambhrama po si angdadiyakĕn wirang sukhāngera[214]) iriki sapadi[215]) lunga[216]) angunggu-unggu.

121b. Duh samangkana kaki apan[217]) mūlane ring dangu kinulawiçuddha de sang wus amor ing Widhi masāipun palinga[218]) pangeran ndan punang kaka-kaka matur sĕdêng puniki ingiring ājñā sang mahābhikṣu.

122a. Amuhu twan mantrī ndatan kawarṇaa derāngucap-ucap aluwaran wĕngi ndan sira rāden Ino dumunung oyêng lalangwan wus pinajang-pajangan asahosan paturwanira lan rāden dewī sampun sama aturu sotan ing anglih tan warṇêng dalu.

122b. Dawuh sapta mirir samiraṇāris salu riris alit anwat gandha ning puspārum bhramaranyĕmung angringring madhu ning santun gĕrĕlnyāris mandra karungu mraknya añawuwung[219]) sata wana muny añjrit kokilanyānunuhu lan pakṣī gĕnding kady anununggu.

123a. Ndan sang anahĕn kingking dadi awungu asmu mangu rumasa-rasĕng twas lampahira lungângungsir [220]) pun adhipati ring Madhura wus tumrang tang rawi tumurun asnânâdehaçuddha wus ahyas asalin kampuh.

123b. Tuhw alus sūtra randi kumram ginâtrĕng [221]) rukmi tiningkah rabut parwata asabuk taluki wilis sinujing hema drawa kumram anungkĕlang kĕris alandeyan dantingukir tiningkah [222]) bhūta pangawe santun.

124a. Anguwah karṇa ndatan pasusumping ñĕñĕr ing driyâsmu halut pantĕs derânamun [223]) payas ahyang tinon ndan sira rāden Galuh wus ahyas tan pathya tuhw ayu warṇanirângulsia [224]) wuyung kalih lumaris marĕk ing sang yatiwara kadehanira samândulur.

124b. Ndan sang paramarṣi eñjing açuci sampun amṛtaçuddhâtur pâdyārghâñjali ri hyang Çiwa-Rawi sastutimudrâsamādhi [225]) uwus ndan sira sang alagus kalih lan sira twan Galuh prāpti sang mahâbhikṣu gorawa sasmitâmuwus lah merenea masku.

125a. Nĕhĕr anĕmbah kalih sampun sama alinggih wusira anadah tīrtha lan kadehanira sami tumuli amit sira twan mantrī angling sang yati lah mogha mas tuwi kongĕn ing Widhi siddha amanggih ayu.

125b. Yan sampun sira kaki anger ing [226]) Madhura-Wetan ajâmirakĕna sature punang adhipati wong [227]) lĕwih ing widagdhĕng nayawit wruh ing saptopāya rowangira nityângulih-ulih amrih jaya ring ayun.

126a. Asahur [228]) sĕmbah twan mantrī nĕhĕr lumaku sawongirândulur kary âçâsĕmu mangu sang tāpa tāpī tontonĕn denirândulu sang apĕkik lumary andarung tan [229]) warṇĕng awan [230]) sampun prāpting sowan ing Datara wus munggah ing parahu tan kawarṇa denisun.

126b. Ndan sira rakryan apatih ing Mĕnĕnang [231]) sampun mangke angrungu twan Ino yan uwus andungkap maring jong larisnyângalor anahrang garjita akon angumpulakĕn punang tawan wongira ramyâñjajarah kweh tang ratnawadhū mwang rāja-peni sing mūlya katur.

127a. Mwang sira rāden dewī sang anom sampun tinawan sadrĕwenira kinumpul [232]) lan uweña tan kari wongira prasama tumut winot umunggw ing gilingan sampun mantuk sang mantring Kadiri uwus jaya ring ayun.

127b. Tan kawasitĕng mārgi eñjing prāpta eng Mĕnĕnang [233]) punang wong sanagara antyanta garjitĕng ati angrĕngĕ reh ing wus labdhĕng jurit tan-dwâglis mĕtw ing lĕbuh sakweh ning pawestrī samāpti angadang lakînipun.

128a. Istanyânungsung malar oliha tawan wijil ing Singhasantun

bhūṣaṇa ning wadhū [233]) lyan tang angīpti pahyas amrih kasanmatêng akung de ning swāmī yan rawuh anâsmu sangçayêng laki olih kanyâyu pêlih dinohan ing lulut tan sinipi [234]) rêsuyôlih maru [235]).

128b. Lyan têkang wus parcaya ri sih ning priya asĕng smita amuwus [236]) duh bhāge yan antuka tawan wong wadhon rowang ing angupacāra masa wiwal sihe risun [237]) ndi ana sāgara lĕbur de ning bañu tawa [237a]) rowangnyângling aja kayêku pan ila-ila tuhu.

129a. Anânggung bhrāntânangis añjrit kapaten lakinipun mwang suta lyan ramâ 'ntu hetu lyan nangis tan wr' ing kon sambat-sambate amlad ati ana malajĕng asru amapag lakinipun kasin sarwy angirid sasampur.

129b. Tangeh warṇanĕn reh ing bhrânti kunĕng sira sang prabhu sampun ingaturan yan sang mantrī jayêng palugon adan tinangkil çrī bhūpati kalih çrī nṛpawadhū mwang raāden dewi tan kari sira pāduka matur.

130a. Sampun [238]) samâhyas [239]) angrawit nṛpati awastra bwat Kĕling alus asabuk gringsing udayanâlalakon krisirâlandeyan çyāma rinĕnggêng nawaratna apinggĕl apus pupak kalih tulak lan kĕmit-tuwuh [240]) apanunnuk mirah ali-ali bang wilis muruh.

130b. Apanamar sūtra wilis pinarada lagy anguwah karṇa asumping wārṣikī siniram ing er-gulo anting-anting kālacakra tinrap ing mirah māyâdhwajâtungtung jamus gĕsĕng ning lati abangkit asipat bot Pangajaran amuwuhi [241]) ñĕñĕr ing dulu.

131a. Mwah çrī prameçwarī asiñjang gringsing ringgit kampuhira randi tuhw alus cinitra ing ĕmas ādi aeñjer sūtra gagadungan amanggala canglwi kukus tuhw arum sinujing hema kĕmĕr-kĕnditirâlulut.

131b. Apinggĕl bot Tan-Jawi kalih tulak lan jāga-çatru ali-ali mamanisan asuwĕng pandan ri asumping mangli jinĕbad mar mrik çrīnātha [242]) wilis sĕsrĕbĕng mātrângayoni gĕsĕng [243]) ing laty amanggista rĕmpuh [244]).

132a. Waja cumaraṇa randi manis ing dulu lwir atruh-truh madhu pun winahwan [245]) sĕpuh çrī matur awastra canglwi suga minas drawa siñjangira cêpuk madhu amanggala sūtra wungu eñjerirâmarĕmpu agĕgĕlang kaṇa kalih tulak lan apus lulut.

132b. Akalpika mirah ādi nĕpuhi lurus ning jariji kĕmĕr-kĕnditira dangu mĕkar binang ijo asumpang priyakāraras asuwĕng gĕdah sinawĕng ing kāñcana pinatik ing nayanângrawit çrīnāthâtuturut [246]) jĕnar sĕsrĕbĕng mātrā asmu mlĕtuk.

133a. Gĕsĕng ning laty abangkit waja anglar ing ali añar dera anambut gĕlung ndan sira rāden dewī asiñjang paṭawala sinujing

hema drawa kumram [247]) tiningkah çitaraçmi wastranira sūtra randi alus.

133b. Aeñjer çyāma mirir kumram binoño ing mas ajur amanggala sūtra jingga cinitra ing parawos [248]) kĕmĕr-kĕnditirâdu manis rinajasĕng mirah tigang luruh apinggĕl kaṇālit kalih lan jāga-çatru.

134a. Akalpika roro sisih angrĕngga lurus ning jariji anrang tatarawṛṣṭi [248a]) kram ning nakhâpañjang lwir maṇik toya angani [249]) lulut asuwĕng mrakata sinawung ing suwarṇa tatur rinajasĕng mirah asumpang mangli winalat khaḍga jinĕbad mrik arum.

134b. Pinattran [250]) mas ādi sinawung kāñcana winarṇa priyaka sĕsrĕbĕngira [251]) mlĕtuk çrīnāthâsmu [252]) ijo remanirânda-anda atub lwir jaladânĕm jawuh tinrang ing angkatan winor lan sāri jāti [253]) waja anarasah rakta laty abangkit gĕsĕng tumurut.

135a. Lwir atruh madhu gĕndis kram nikang gisi-gisi anirakĕn puṣpa ning andul kĕdap ing driyâmanis lwir taṭit angani [254]) lulut wyakti ndatanpa upamā rum ning jaladhi ukir tan sakaya ring raras sang arum.

135b. Duk prāpting yawi çrī bhūpati kalih çrī nṛpawadhū alunggw' ing singhāsana mas ndan raāden dewī woya ring patigâlungguh lawan çrī mahādewī ginlaran pramadani pawonganirâtata anĕng pungkur.

136a. Wontĕn sang para dwijarṣi parĕk alungguh lingira sang prabhu punapa gane iki punang balândon jurit tan [255]) bontĕn rawuh sang para dwija aris matur nĕnggeh wus wontĕn ing Tañjung patik prameçwara [256]) smu egar çrī narendrângrungu lawan çrī nṛpawadhū.

136b. Tan-dwa punang bala prāpti adulur-dulur kang tawan lwir guntur tan paligaran kweh ing wong anononton malah rupit kang ĕnu prasamāgawok kang andulu de ning kweh ning tawan anâtanya-tanya ndi bhaya putring Singhasĕkar kasub antyanta ring listw-ayu.

137a. Anângucap bhayêki kang winwat de ning gilingan sinanĭran tahuki jĕnar kang anggayut pilih kaka-kakanira iku atyantânggĕng prihatin çocâsmu balut ndatan [257]) mary anangis awlas ingsun andulu.

137b. Tan waraṇan ling ning aningali ndan rāden ārya sampun rawuh ing pangastryan [258]) kalawan parādhimantrī makādi sang para kṣatriya angiring tawan supĕnuh pinapag ing liring amanis asĕng smita [259]) sang prabhu.

138a. Tĕka mĕndĕk awot sāri amādapa sakweh sang mantrī sampun prasama alungguh angling nṛpati ngapa tingkahirândon yuddha ken patih anĕmbah matur siddha pukulun wus hantu pun Kṛtanagara kalawan mantrīnira sok pun Harṣa-Wijaya [260]) kantun.

138b. Sakadehanipun kari wus anabrang andungkap ing parahu angalor pukulun sukha nṛpati tumuli katur punang tawan ratnâdi suwarna kampuh adulur rajata ruru pisis tan kĕnĕnitung mwang tang kuda liman lĕmbu angibĕki nagantun.

139a. Makādi rāden dewī sang anom Pusparaçmi katur dinulur ing kaka-kaka padâtawan tangis angde ngrĕs twas ing andulu antyantâ-wlas çrī narendra lah merenea nini alinggih parĕng lan nini Galuh.

139b. Mĕndĕk sarwy awot sāri alinggih sorira twan Galuh angling çrī nṛpawadhū merene niny alinggih parĕng lan kakangirĕku nini ratna Kesari isun niny anak-anak ing sira angadamakĕna masku [261]).

140a. Anĕmbah twan Pusparaçmi nĕhĕr tumungkul saha tangis tan hyun parĕng alinggih kalawan twan dewī amlasi twas ing andulu ĕnty harṣanira rāden Galuh asĕng smitânguєap sampun paty anggĕng wingit isun mangkyâkunĕn sanak sang inujaran asahur luh.

140b. Sirĕña umatur aris saha sĕmbah duh dewa depun tulus çrĕddhânirâmupu ring wong kawlas-sih nirguṇa tan wr' ing adhyât-mika mesĕm sira rāden Galuh angling çrī narendra nini konĕn angatĕr mantuk ing jro kamĕgĕtan awlas tĕmĕn isun andulu.

141a. Çrī prameçwarī angling aris Pisangan iring mantuk ing jro kamĕgĕtan sira nini Pusparaçmi aturakĕn sadrĕwenirĕki tĕkan ing pawongan sampun samâwot sāri lunaris ing jro pada akukuh.

141b. Tan warnanĕn twan dewī anĕng jro ndan muwah sang prabhu sampun adum kweh ing tawan ring balādhimantrī [262]) makādi sang para kṣatriya dwijarṣi linĕwih sampun watra kalawan wong jro purī tĕkĕng atunggw ing pintu.

142a. Sakeh ing wong thāni uwus dinum-duman akatik juru kurung sinuksara [263]) sinung dera kryan patih tĕkan ing tatāpĕng gunung ndatan kari pan pada tumut amrih swastha ning rat sanagarĕng Kadiri tĕkan ing wong raṇḍā-raṇḍā sinung watra tan ana luput.

142b. Awan awusan ndan prāpti punang tadah sopacāra n dinulu [264]) punang amumundut wong jayasāri sinĕlir wong jaya-nagara atata açrī adulur sampunnyâtitingkah lwir wukir tang sĕkul ulam alinggih çrī narendra ring madhyawitāna [265]) alangu.

143a. Songgwan lan sang dwijarṣi rāden āryânĕng maṇḍapa lan sang para kṣatriya mantrī ādi amalipir wīrya panadah çrī narapati sārah tang larih lwir guntur kweh ning lalasti lwat wukir sāgara lwah tan kantun.

143b. Lan jawadah lumindih adulur amik-amikan tan pĕgat tang drawina srabad [266]) miñu lawan mrĕsi mamanisan kilang juruh muni rĕdĕp kacchapī men-men amidu asrang para kawi anâtĕkap alangu.

144a. Swara ning gong gĕnding atri umwang gumuruh tan paparungwan akweh sang mantry awuru tinub ing larih ramyâwiwidyan [267]) angidung akakawin amĕdar kawruh tur bhināṣān aky' ārĕbut jitākṣarāji sang dwijâmidyani [268]) asmu kerangan kang kasoran kawruh.

144b. Dady anutur-nutur uni reh ing aprang duk anĕng Singhasantun tan kasoran tĕmbung punang wruh mesĕm ing ati denya angugung laku kaya nora wontĕn [269]) wong wĕruh tiwase dinalih luhung mwah tang tonton awayang anapuk kang wong anonton sĕsĕk supĕnuh.

145a. Ramya ning guyw awanti-wanti duk acocokohan lyan tang agugujĕngan ĕnty harṣa ning aningali sore aluwaran çrī bhūpati mwang sang [269]) para dwija sakweh ning mantrī ādi wus mulih ndatan warṇanĕnisun.

145b. Wīryanira çrī narapati wus kalumrah) ing rat kadigjayanirĕng çatru çīrṇa sanusa Jawī wus padâniwī samâtur bhakti ri jĕng çrī narendra tĕkĕng hemabhūpati kawwat ing sudharmanirânulus.

146a. Çīrṇa salĕngka ning bhūmi de ning mahājñānanira sang prabhu mwang para mantrī anut ājñā sang katong anging [270]) dharmaparārtha ginung nityaçâkasukhan anganakĕn tontonan kalulut ing para winangun brayan acangkrama angrarah rum ning pasir gunung.

146b. Pūrṇa tang nagarī prasanâmūji wadwa dusun pasir rehira çrī bhūpati asih ing kawlas-sih aweh rĕrĕhan ing wwang kalahrun lawan kang kodanan çrĕddhângampunanĕng [271]) wong tan wruh donnya sutṛpti anut sakrama āgama tutur tan anasar ing [272]) laku.

ZANG III (*Dĕmung*).

1a. Ndan malih ucapĕn sira rāden mantri Harṣa-Wijaya sampun prāpting sowan ing Madhura dalu tumurun saking banawi tan ana wĕruh punang wong.

1b. Tuhu lwir añang anis denira lumaku asuluh pajang ning çaçīh anganting raāden Galuh anut pinggir ing udadhi lwir sinamĭhramĕng kalangon.

2a. Mawa tĕkang wyati lwir kanyā listw-ayu tang indu sarahi wah [1]) rum lintang nika lumrângĕdap-ĕdap iringnyâçrī kasĕkan rimang keçârjânirang limut tang taṭit awilĕtan sadak gading kumram ring gĕlung.

2b. Grĕh mandrâirit yaya rĕngih ning pinūrwĕng jĕro jinĕm mrik riris mātrā asmu luh meghanyângawadi wahu sah ing madhyâlus

syok ning cāmarānikāngĕsah tinub ing anila atur anirṇa twas ing akung.

3a. Smu līlā rāden mantrī lawan sakadehanira mulat [2]) langĕ ning sadawatan [3]) samāsĕwĕh raçmi kaywan ri tĕpi ning ēnu samāur-uran wangi bakulabāṇā surabhi lan mangli rudītāmĕdar santun.

3b. Kady ahyun kasumpanga de ning sang wahu prāpti madhukara lalitāngrubung karan swara amanis wus lĕpas larinira twan mantrī kari kawlas-sih rum-rum ning santun tan polih angāpti sinanmata ning akung.

4a. Lagy akukub himānipis rĕngih ning tad'-hārṣa sambatnyāmlas-hyun sinamening cucur mwang pupuk prĕjit umuni meh dawuh [4]) pitu mārutāris prāptāmwat rum-rum ning sāri ruru patĕr mandrārit ri du kilyan muny angarangi ngatag mĕndung mawra ngĕurwakĕn truh-truh [5]).

4b. Sata wana muni añjrit ri pang i kayu kokilānumbu sinrang ing pakṣī gĕnding eñjuh swaranyāmanis mraknyānguwuh ing taru raçmi kadi anambhramākon lumarisa 'majar siddha ning kāpti nda wus prāpta ing Madhura esuk lingīra sang abagus.

5a. Ka rangga kayāngapa iki yan isun tĕkāñjugjug maring kadhipatyan awirang po sisun ken rangga aris anĕmbah matur singgih pakanirāngera [6]) ing bale pañjang iki abĕcik dūtanana rumuhun.

5b. Ken Nambi matur awot sāri kalih lawan ken Lĕmbu manirāmit pukulun maring hapādhipati didinipun [7]) marĕk marĕriki ri jĕng pakanira manggut raāden mantrī tumuli lumampah larinyāsru.

6a. Sang kary araryan alunggw' ing bale pañjang rawongirātata samālunggw' ing siti akeh kang anonoton jalw [8]) istri mĕtw ing lĕbuh samāgawok mangke andulu ring sang abagus kalih lan raāden dewī mwang sakweh ing kaka-kaka tuhw anom-anom tamĕng [9]) laku.

6b. Sawaneh anāngling duh saking ĕndi gane sang apĕkik durung isun amanggih rūpa kaya iki lwir Ratih Smara anurun ingiring ing warāpsara rowange sumahur duh tuhu ujarirĕki anging [9]) padāsmu sungsut punang wruh mangke alon sumahur.

7a. Tuhu tan wruh kapo sira tuhanirĕki [10]) rawuh [11]) tuhan mantring Singhasantun donirāsmu prihatin [12]) nĕnggeh yan kasor ing pupuh wus cirṇa tang nagarī linurah de ning wong saking Kadiri sang nātha sampun hantu.

7b. Samāwlas kang angapi ana mĕnggah anangis sawaneh anāngĕmbĕng tang luh mulat ing rāden dewī duh eman denira lagi wilis amanggih lara kewuh binañcanĕng Widhi tan warṇan ujar ing wong andulu.

8a. Ndan ken Nambi sampun prāpti ring bañcingah sirâdhipati wontĕn sinebā eñjing lagy alungguh ēb ning surastrī wastranira paragi wilis ingĕmas ajur anungkĕlang khaḍga [13]) alandeyan danta sinaru [14]) jinajawing mirah apaningsĕt giringsing kawung.

8b. Asumpang wârṣikī putih pĕpĕk sakawarganyânangkil kañcit prāpta ken Nambi asmu kagyat sirâdhipati rumon ing suta rawuh sipi marma twasipun [15]) denyâsmu rudita tumuly anapa tur amĕkul duh anakingsun paran marmanira rūkṣa rawuh.

9a. Maras twasingsun kaki kadi ana kewĕh ing laku ndan ken Nambi sumahur twan Ino sira prāpti mangke wontĕn ing bale pañjang wus kawĕs tang nagara dinon dera sang nāthêng Kadiri narendra sampun hantu.

9b. Mesĕm ing ati ky adhipati duh anakingsun masku lah mara ing [16]) babunirâpan age sun kaki āpty amarĕk ing raāden mantrī [17]) nĕhĕr kinanti mantuk ken pinatih wontĕn alinggih pinarĕk de ning maru.

10a. Dadi prāpta ky adhipati ingiring ing suta katriṇi asmu garjita ken pinatih anapâris duh kaki paran kâryanira dingaren [18]) sirânakisun [19]) pasah lawan twan Ino smu maras babuntândulu ky adhipaty angucap angiring ing twan Ino rawuh [20]).

10b. Kalih kalawan twan dewī wontĕn ing bale pañjang karĕpisun [21]) aglis mangke marĕk ing rāden Ino sira pada adandana ken pinatih [22]) asmu gupuh wusnyâhyas mĕtu akeh angiring marunya tumut strī ning para mañca prāpta akeh adulur-dulur [23]).

11a. Wus munggah ing padātingiring sopacāra alangu ky adhipati anĕng untat anunggang kudâçri bhinūṣaṇan hema muruh pinayungan kĕtas çyāma gumrĕh sakweh ing mantrī angiring kading surat dinulu.

11b. Ndan sira rāden mantrī er-erĕn derânganti dady angucap ing ken rangga angapa tarkanirĕki kaya tan prāpti pun adhipati tan sipi wirangisun [24]) bhaya sukhângĕmasi [25]) pati uni duk ing nagantun.

12a. Ken [26]) rangga umatur aris erĕn samuhūrta [27]) mangke pukulun yan bontĕn prāpti kawulâtoh pati umiring sājñā pakanira pun Gajah-Pagon umatur anĕda manirânganuk maring kadhipatyan pan pada de ning pĕjah sumbali awirang pukulun.

12b. Tan-dwa prāpta ky adhipati sagṛhanipun kawargamyândulur [28]) sampun tĕdun ing wāhananya aglis tumuli anglungsur kampuh kang anampa sĕdah ring ayun mĕndĕk awot sĕkar matur aris bhāge yan rawuh pakanira dewa swastha kalih lan rāden Galuh.

13a. Kayâmanggih amṛta saking sindhureramadhya [29]) sukha ning kawulândulu ri swasthanira iki twan mantrī harṣa angrungu sawaca-

námlas-asih lah den tumulus sihira uwa ampu ring wong kawlas-hyun.

13b. Pan āptya angera iriki sadenira sun anut ken adhipaty asahur sĕmbah duh bhāge malih yan āpti pakanira dewa angera ing Madhura duwĕg mangke lumaris mantuk ing kadhipatyan pukulun.

14a. Nèhĕr munggw ing padāti twan dewi ken Bayan Sanggit [30]) anggayut açrī ingiring denira [31]) pinatih twan mantrī wus munggw ing andakan ken adhipati andulur tan kawarnèng awan sampun prāpting kadhipatyan lumaris maring jro twan Galuh ring lalangwan dumunung [32]).

14b. Ndan raāden mantrī lagi pinarĕk denirādhipati anèng wijil pingkalih pĕpĕk para mantring Madhura mwang ken Wiroudaya tan sipi sukhanyāndulu ring sira raādyan pad' hārṣa atanya-tanya mar-manira kawus raāden mantrī anutur-nutur.

15a. Solahira prang (ng)uni mwang līnanira sang aulun angrés twas ing angrungu sira Wīrarājāngling mangke punapa kaayun pakanira puniki sumahur raāden mantrī sira uga kang wiläsèrisun.

15b. Yadyastun dede singgih denira uwâmratingkah isun mangkya çuçūkṣrāh duh yan mangkana kaāpti sampun pakanira walang [33]) ati anging alon-louan mangkyāmet kāla-thāni yan amrih kasiliban ing çatru.

16a. Awan ingaturan mañjing ing lalangwan raāden mantrī saka-dehanira sampun pinrĕnahan unggon ndan sira rāden Galuh sampun sinalinan wastra siñjang gringsing alus dera pinatih twan mantrī sampun prāpta ring lalangwan sinalinan wastra mwang sabuk.

16b. Prāpta punang tadah açrī sopacāra tuhu alĕp dinulu punang amumundut jajamanirādhipati [34]) sampun sirānadah ènty harṣanira rādyan de ning pangupaçubhānira sirādhipati dady angling mārda-wārum duh tuhu tan sipi utangisun.

17a. Mbesuk yan dadi wong . . . . [35]) ring Yawadwīpa sun paliha ring sira uwa rowang ing amukti siwīnĕn de ning wong sanagarī ky adhipaty awot santun lah ta sawadinipun ugi yan pakanira kantun [36]).

17b. Tan warṇan sapolahira ararasan malah dalu sampun samânidrā alama ucapĕn malih denira anger ing [37]) Madhura ndan sirādhipati antyanta denirāniwī pratidinâtur tadah tan wanuh.

18a. Çayālulut punang mantrī ing Madhura de ning suhudhy aruruh mwang kadehanirèki samānukhani kāpti domya padātun asih bhakti sing mālya katur ndan sirādhipatya matur ing rāden mantrī manira amet upāyâmalar kasiliban ing çatru.

18b. Pakanira dewa malih amet chidra sūkṣma upāyèng çatru

apiṇḍa anungkul angaturakĕna tulis ring çrī naranāthèng Kadiri mangke yan sampun çrĕddhângampunana depun aglis marĕk pukulun sumewâmrih karṇanira sira sang atulun [36]).

19a. Wruh anuta sakāptianira sang siniwī dyastun tan katujw ing cipta tuṣṭakĕn dinalih lĕwih nitya pinūji solah guṇāji yan winehan dĕmak dadar yèku sandangĕn sabari saniṣṭhanya linubung [37]).

19b. Mwah sakweh ing mantrī ādi sama sinewitan wruh amet sih ing wong nagara aywa ta bwat wilis solah ing kawlas-sih tinutan angugungakĕn guṇa salañcang paçu(h) aji aywa wilambitâgĕlis kalaku.

20a. Nging [38]) depun udhani seṣṭi ning mantrī kang tuhu kalawan dudu yan sampun wyakti kaparcayèng sang katong ya ta pakanirânĕda alas ing wong Trik puniku unggwan ing wongirâkuwu wong Madhurâmbabad depun tarukĕn pisan den abĕcik kiṭa winangun.

20b. Yan wus kasoran ing tanding mantrīng Daha denira wongira samangka amalik malih andadyakĕna jurit punang wong Madhurâmakayakĕna ring pupuh atoha jiwita rāden mantrī harṣa angrungu ndan pun rangga Wĕnang matur aris singgih pukulun.

21a. Yan angaturakĕna tulis pinĕda alot pukulun mawi kaciryan pènĕd yan tĕka lumaris ken Nambi angling lah ikw abĕcik angera mĕnèng Canggu apotusan maring Kadiri nda ken Sora sumahur.

[39])

22b. Singgih anut ingsun iki yan tan katangguna dera sang prabhu tan awalia malih sukhângĕmasi pati Gajah-Pagon amuwus [40]) lan ken Dangdi ken Lĕmbu-Pĕtĕng mwang ken Pĕdang sahur pakṣī samârĕp tumpur ing nagarèng Daha [41]) akiwul eng sira sang prabhu.

23a. Muwah sumahur ky adhipati doh yan amanggih kewuh pan sang nāthèng Daha suçīlâsih ing kasy'-asih [42]) tan wruh ri sūkṣma ning apus reh ing musuh kaliliran apan tan mantry aweci den aglis mangke angdani laku.

23b. Enty harṣa ning twan mantrī angling bĕñjang lumarisa isun munggah anèng Tĕrung nda pun Wirondayângling abĕcik jāti apotusan ring pun dāçahalèng [43]) Canggu manawi anggyatakĕn malih angde kewĕh ing laku.

24a. Sampun derângulih-ulih amet chidra tantrakôpâyêng [44]) çatru tan warnanĕn dalu wuwusĕn twan Ino eñjing adan lumaku mwang twan dewī açrī dinulur de ning wong Madhura sajalu-istrī ngatĕr eng Trung ky adhipati wus rumuhun mangkyâcadang parahu [45]).

24b. Tan-dwa rawuh [46]) rāden mantrī tumuli sampun munggah ing parahu kalih tuhan dewī sawongirāngiring ndan pun Wirondaya tumut akeh mantring Madhurāndulur ndan sirâdhipatya sampun amit ing sang abagus padâsmu mangu punang pawestrī apakṣa tumut [47]).

25a. Tan warṇanēn raras ning strī bhrānti ēla-ēla andulu râden mantrī angajawa wus anabrang milir tinub ing pawana asru lingsir prāpting sowan ing Canggu ndan sampun wus piniwruhan punang akuwu ring Canggu [48]).

25b. Wusnyâdan panambhrami malih pasanggrahan ing tamu sampun pinajang-pajangan [49]) ndan sira twan mantrī sampun [50]) tēdun ing parahu sor ing kapur añcak [51]) alungguh pinarēk ing kadehan açrī tinonton ing wong Canggu.

26a. Samâ 'rṣa amūji-mūji ih tēmbe isun mulat wong kayêku apēkik amulus nora wong mongkono kadi mukṣa-mukṣêng tungtung ing liring anūkṣmêng [52]) lēngut tan-dwa prāpta pun akuwu [53]) lan ken dāçabala [54]) asmu kanggēk ênty harṣanipun mêndēk saha nâdârum.

26b. Sâksāt katurunan hyang Çiwa-Rawi kāla madhyarātrī iṣṭane punang akuwu ri prâptanira sang kadi Smarângēnēs eng Canggu lah lumaris pukulun asêng smita sang abagus sira rimihin ken kuww [55]) awot sâri pun dāçabala [56]) angruhuni laku.

27a. Nēhēr sira lumaris raâden Galuh anêng ayun pinayungan rou tal çyāma cinitrêng mas ādi tuhan mantrī lumakw ing pungkur tinut de ning jong kuning sakadehanirângiring wruh ing smitângdyâ 'rṣa ning andulu [57]).

27b. Punang wong Canggu age mijil sēk-sēk ing lēbuhipun samâgawok [58]) andulu punapa gane donipun [59]) prāpti tēka maras i ati manawy angdani kewuh pan çatru mūlane ring (ng)uni angur mangke winangsul.

28a. Rowange sumahur aris aja kayêku masânggawya kewuh pan tuhu kawlas-hyun sasolahe kang wong anângling aduh euan tuhu sipi mangke wlasisun mogha kampunana dera çrī narapati pan wus asrah jīwitāpty [60]) anungkul kang wong prasamânuhu.

28b. Ndan sang wahu prâpti wus pinrēnah unggwanirânêng lalangwan wontên ing yaçâmêgat sih [61]) ginubahan angrawit ndan râden Galuh anêng mari [62]) alitan langu sampun agugubah rinênggêng sarwasâri tan doh punang kaka-kakâtunggu sama prathamêng sēmu.

29a. Ndan rawuh panambhrami antyantâlēp adulur-dulur tumpēng awawayang tadah drawiṇa tan kari tok badeg çiwalan budur waragang lan mamanisan juruh miñu lan mrêsi srêbad [63]) adulur lan arak arum.

29b. Muwah pun dāçabali prāpti adulur atur-atur tang ulam sāgara karang-karangan tan kari akeh punang anunuudut aglis mangke sampun katur saha wasitāris [64]) duh singgih ampunana pukulun.

30a. Dahat tan supadhi wyakti amamāpa mangke punang akuwu tan merang angaturakĕn wet ning sih asĕng smita sang abagus sampun mangkana [65]) balik isun asung pindo pāpa sinungan kaya iki agung dera amiutang [66]) kaya tan bisĕngsun anahur.

30b. Malar ana sih ing Widhi [67]) çrĕddhā çrī narendra angurip isun pilih wruh anahur utang tan sipi sukha ning twas sang akuww angrungu wasita sang abagus sampun tinanggapan [68]) kadehan dinawuhan [69]) sampun watra tĕkĕng balanipun sami tan ana kantun.

31a. Pun dāçabala kari kalih [70]) ingandĕg lan ken kuwu [71]) rinowang [72]) mangkyāndrawiṇa ramyāwusan wĕngi samānidrā ndan muwah ring eñjing twan mantrī wus awungu pinarĕk eng kadehan açrī rawuh [73]) punang akuwu.

31b. Enty harṣanipun [74]) aningali [75]) mĕndĕk sarwy awot santun twan mantry asĕng smitānguçap ing kenya wālinggih [76]) tumuli parĕk alunggah ndan ken rangga anĕmbah matur kapan pakanira dewa marĕk i jĕng sang aulun.

32a. Kusir manawya tinampi tan jāti rawuh twan mantrī sumahur mangke karĕpisun [77]) sira lumaris rumihin lan uwākuwu [78]) tumut anglarapakĕnātur maring kapatihan ken kuww angling [79]) singgih pukulun anĕda manira anglarapana sang abagus.

32b. Tumuly amit kalih nĕhĕr lumaris anunggang kuda pinayungan kĕtas wilis kawulanya akeh angiring wus lĕpas lakunyāsru akweh wani [80]) kapungkur duk prāpting nagara asuu kagyat kang wong andulu ring añar rawuh sawaneh angling wong paran iku.

33a. Jātmika sumunyāririh rūpane amenak tuhw akung sawany' āngling duh tuhu kaya ujarirĕki nĕnggeh rĕke yan wwang Singhasāri karane prāptinutus dera twan Harṣa-Wijaya marĕk ri jĕng sang aulun.

33b. Puniku ken kuwu rumihin makasopāna matur maring kapatihan rowange sumahur aris paran rĕke kārdinipun [81]) prāpting kawruh mangke sumahur anungkul rakyāsrah patyōrip [82]) ri jĕngnira [83]) sang prabhu.

34a. Akeh yan ucapĕn ling ning wong tumingal [84]) kunĕng mangke winuwus [85]) rakryan [86]) apatih wontĕn sirālinggih pinarĕk anĕng wadhi jajar pĕpĕk balawarganipun [87]) mantrī araraman sampun ingaturan yan rawuh twan Harṣa-Wijayānungkul mangke wĕntĕn ing Canggu.

34b. Sun garjita [88]) ken apatih sarwy angling lah angapa iki denira

angrasani nāngling punang mantrī abĕcik yan tinanggap pukulun ya ta dharma winuwus [89]) kalumbra(h) ing para tan-dwa punang akuwu rawuh kalawan ken rangga sama gumiwang kang andulu [90]).

35a. Nĕhĕr alungguh sor ing wudhi yawi carangcang wonge atata anêng [91]) pungkur pan sama tamêng [91a]) gati wusnyâwêkas punang kuwu sinongan derâpatih sampun samâdan lumaris kang anuruhi lumakw ing ayun.

35b. Duk prāptêng arĕpira [92]) apatih mêndêk punang akuwu ken rangga anêng pungkur sama amūji-mūji kang mantrī anêng kapatihan samâ 'rṣa anujw ing smu ndan rakryan apatih tan sipî ṛṇa [93]) twasirândulu.

36a. Sampun samâlinggih rakryan [94]) apatih anapa asêng smitârum bhâgea pun kuwu ngapa kārdinira prāpti pun kuww anĕmbah matur singgih manirêngutus dera twan Wijaya marĕka ring ki gusti angatêr pun rangga Wĕnang anĕda larapa pukulun.

36b. Ken rangga umatur aris singgih pukulun manira ingutus dera tuhan [95]) mantrī marĕk ring jĕng sang katong anĕlĕngapurâmalakw ingurip anut sakahyun sadenirâtingkah malakw asih ki gusti dejan çrĕddhânglarapana marĕk ri jĕng sang aulun.

37a. Sumahur ken apatih mārdawa wuwusnyâris kamayangan yan mangkana hyunira raĥden mantrī lah ta marĕka ri jĕng nṛpati tumuli lumampah sakawarganyângiring ken rangga mwang ken kuww [96]) anêng pungkur.

37b. Ndan sira çrī bhūpati wus tinangkil ing pangastryan pĕpĕk para kṣatriya [97]) mwang sakweh ing adhimantrī makâdi sang para bhujangga tan-dwa ken apatih rawuh mĕndĕk awot sāri ingaturan paṭāraṇâlunggub.

38a. Ken rangga kandĕg ing yawi ning carangcang rakryan apatih matur sahâwot sāri wontĕn utusanira mantrī ring Singhasantun ken rangga Wĕnang aranipun [98]) marĕk ring jĕng sang katong nĕnggeh yan arĕp anungkulâsraha jīwita [99]) mangke sampun wĕntĕn ing Canggu.

38b. Lingira [100]) çrī narapati yan mangkanângapa de sang dwija mwang parâdhimantrī kṣatriyângrasani umatur sang para bhujangga yan wyakti denya anungkul ring dharmaparārtha ginung kajar ing aji çatru anĕda jīwita [101]) yogya sinambhramêng raayu.

39a. Pan kadi çrī bhūpati mūrti sūryacandrādi nityaçâmadangi sang sujana tīkṣṇanirângdani kandap ing ari madĕmi juti kalĕngka ning jagat ndan mahâmṛtanirâmṛṣṭyani [102]) dāna ring wong [103]) kawlas-hyun.

39b. Nging [104]) depun yatna malih de ning açatru sahaja manawy apet upāya ketung reh ing daitya Wṛti [105]) kĕnêng apus [105a]) de hyang Çacīpati atut sinewakan dady atĕmahan pati manawi mangkana chidranipun.

40a. Mĕnêng çrī bhūpati lagi runasêng twas rakryan [106]) apatih matur yan tan tinangan kalih dera sang katong manawy anungkul tuhu kayângilangakĕn kasādhun yan tan çrĕddhānana [107]) ring amalakw ingurip ndan ken tumĕnggung angucap asru kalih lawan ken dĕmung.

40b. Yadyan adrĕwea kāpti upāyêng apus angdadyakĕn kewuh sampun sangçaya pāduka nṛpati kawula [108]) atakĕra [109]) guṇa kasinghawikramêng ayun sing ingaten ing hyang tan-wun mĕnang ing jurit pan ulah ing çūradharma atut sambhramêng [110]) ary anungkul.

41a. Rāden mantry alu angling kalih lan rāden sirikan ewĕh ulah ing çūradharmâpan reh ing amukti tan dadi tan kṛtālocita yatna ri upāyêng çatru yan dharma kewala inâpti tan-wun amanggih kewuh.

41b. Duh angur ajñanampi masa tan andadyakĕnâpus reh ing çeṣa ning ripu sūkṣma denyâmrih silib rāden āryâris sumahur ayo apañjang rinasan yadyan tuhu mangkanâpet silib aywa kewĕh [110a]) ing laku.

42a. Yadyan kasoran ing jurit yan sampun anut kaçūradharman çūraloka dinunung kajar ing aji pan lĕwih rakwa ring niṣkala niṣṭha sakala yan anut ulah ing duṣkṛta hantu Yamaloka tinĕmu sukha çrī narendrângrungu liwat derâpanuju.

42b. Sarwy asĕng smitângling aris lah iku atut dera yayi pan nora wwang tuwuh watu lah ta apatih kon angundang pun rangga Wĕnang tumuli ingundang rawuh sādarāmādapa mĕndĕk lagy awot sāri sampun pinrĕnah [111]) lungguh samâ 'rsâmūji punang andulu.

[112])

44b. Ndan çrī narapati arĕsĕp ing smita ni [113]) ken rangga Wĕnang sahâsĕng smitângling aris sira iki kinen dera kaki Wijaya ken rangga anĕmbah matur singgih patik bhrā inutus dera twan mantri narĕk i jĕng çrī narendrânĕdĕngampunana pukulun.

45a. Sadenirātingkah tan malih harṣa suniwī ingaturakĕn praṇa jiwita [114]) ring jĕng çrī bhūpati ĕmbeñjing sira narĕkĕriki lingira sang aulun lah bhāgeânak ki Harṣa-Wijaya sukha erisun.

45b. Yan ayun angera iriki anging [115]) dahat çuṣka punang nagarī ndan ken rangga Wĕnang asmu garjitêng ati anĕmbah matur punapa andika sang prabhu pan potrakanira sawyakti tan pamalyakĕn kahyun.

46a. Lawan anĕda prĕnah [116]) ing dunung apan saha strī pukulun

lingira sang prabhu lah ta apatih ring êndi abêcik prênahipun [117]) ken apaty' anêmbah singgih anêng udyāna ring Bagenda abêcik prênahira dumunung pukulun manggut sira sang prabhu.

46b. Ken rangga wus amit kalih lawan pun kuwu çīghra lampahipun awan lêbar tinangkil sira sang katong lawan sang para kṣatriyâdhimantrī prasama mantuk ndan malih kocapa sira raāden mantrī çarānta anganti prāptanipun ken rangga lan ken kuwu.

47a. Tumuli angling aris kayângapa tarkanira pun ranggâsuwe [118]) tan rawuh bhaya amanggih wiṣṭi ken Nambi anêmbah matur kaya [119]) mlentêu pakewêhipun apiṇḍa tṛpti punang nagari ken Wirondayâmuwus [120]).

47b. Pan sadâdeh punang nagarī tan-dwa ken rangga rawuh adulur lan ken kuwu samâsêng smita kalih twan mantrī anungsung ing ulat anapa asêmu guyu kakang apa kāryanira ken rangga anêmbah matur.

48a. Singgih sukha çrī nṛpati sakweh ing sang parâdhimantrī sampun samânisinggih [121]) ênti harṣanira twan mantrī asêng smitângucap êmbeñjing marêka isun ring êndi kaka dumunung ken rangga awot santun ring taman Bagenda andikanira sang aulun.

48b. Manggut sira rāden mantrī tumuli mantuk maring lalangwan prāpta ng tadah açrī tinanggapan aris twan mantrī sampun sirânadah mwah sira rādenGaluh sakweh ing kadehan uwus sama dinawuhan [122]) ndan tan warṇanên [123]) panadahira wêngi sama aturu.

49a. Tumiba ng dawuh [124]) sapta mirir samīraṇâris anawa [125]) wangi ning puṣpârum bhramaranyônung lalitângringring madhu ning santun pudaknya mrik amêdar rêbuk lwir sadak ing weṇi lukar i pamrājaya ning akung.

49b. Swara ning grêh mandrâirit mātrâwarṣa lwir angluh asnung tang pakṣi kêtur susuwaranya [126]) amanis amiduduk kināngsyan ing êping sinrang ing anggêntang mraknyângidung-(ng)idungi swara ning kokilanyâmunungu.

50a. Eñjang atangi twan mantrī wus açoca ginandha mar mrik awastra sūtra randi tinumpalan wilis cinitra ing mas drawa kumrau tinūngkah puṣpa salas saukir ataluki dadu asisigen mas tatur anungkêlang khaḍga alandeyan danta sinêru [127]).

50b. Sinalagêng mirah ādi lan wedūrya agêglang kaṇa kalih [128]) lan kêmit-tuwuh [129]) akalpika roro sisih angrêngga lurus ning jariji lwir tanah gunung [130]) nakhâêning apañjang kumêdap lwir maṇik toya tuhw angani [131]) lulut sahāpanamar sūtrâwun-awun.

51a. Anguwah karnâsumping jalaprang pinattrayuddha siniram ing er-gulwārum asuwêng [132]) mantên wilis ingêmas ādi sahājajawin

mirah mayā sumunu gĕsĕng ning laty angatirah waja malw atung-tung jamus.

51b. Asipat bot Pangajaran amuwuhi manis ning driya [133]) lwir kocaka juruh tap ning remâmĕkiki tumuli mijil wus prāpting yawi atingkah atur-atur wastra kāñcanâdi wus pinrĕnah [134]) punang amumundut.

52a. Lingira twan mantri kaka Wirondaya sirânĕng uri angatĕring yayi Galuh lingsir ing rawi lumarisâmujw ing Bagenda parĕnga lan uwâkuwu [135]) sang liningan nĕmbah mangkat raâden mantrī sampun munggah ing turangga jamus bhinūṣaṇan mas murub.

52b. Pinajĕngan kĕtas wilis cinitrĕng mas kumram awarṇa manuk dewatângrawit açrī punang bala angiring kading suras dinulu samâ-nganggo dadar muwah pun rangga Wĕnang anitihi kudâpĕtak [136]) pinalanan mas kumram pinayungan kĕtas bang murub.

53a. Arjâwastra [137]) mañjĕti kujyaratha [138]) ginātrĕng [139]) tatur asabuk gringsing ayahan krisnyâlandeyan paros asumpang trikañcu jĕnar ken Nambi awastra pahul tinumpalan putih asabuk gringsing sumaguṇâlus.

53b. Krisnyâlandeyan taring asumpang cina randi anunggang turangga rakta bhinūṣaṇan mas angrawit pinayungan kĕtas wungu ken Sora mwang pun Gajah-Pagun samâwastra sagĕci wilis anunggang kuda jamus.

[140])

55. Pinayungan kĕtas angrawit arja tinulis singmuk [141]) sāri Dangdi mwang ken Pĕdang samânunggang wājī awastrâputih [142]) tanggulun asabuk taluki jĕnar krisnyâlandeyan gading pinatik ing nawaratna murub.

56. Pinayungan ron tal wilis muwah pun Lĕmbu sampun munggw ing undakan pantĕs akampuh pangulu ning pik cinitra ing parada kumram asumpang tangguli kĕtur krisnya alandeyan garu pinayungan kĕtas lwir pacar sumamburat kang angiring alĕp dinulu.

[143])

58a. Lĕpas lakunirânuli liwat ing Canggu kweh deça kaĕnu lyan kapairing wus prāptĕng nagarī kang anononton supĕnuh samângāpti pahyas anr-uran raçmi amet panuju ning aningali padâmintwakĕn bharaṇanipun sĕsĕk aniñjwĕng lĕbuh.

58b. Samágawok aningali warṇanira raāden mantri padânglucap saltur manuk amūji-mūji tuhu tan liwar ling ing awērttā uni duh tēmbeningsun mulat wong mangkana lwir yang Smaràngupētti sawaneh ana angucap odi ameta rūpa kayêku.

59a. Lwir muksa-muksa kadriya anûkṣmámor [143]) eng tawang anângling duh emlah tuhu bhaya hyang Surapati anindêng bhūmi punang angiring [144]) sākṣāt [145]) surāpsari kang amadma nagarī sun kuning rūpanya menak akung.

59b. Iku rakwáran ken rangga muwah kang lumakw ing pungkur asmu wilis pamulunyâtut galak anamis bêbrêngose malw agātra wilis ken Nambi aranipun kang ing urinêki banglang çarīra pantês apêngkuh.

60a. Rūpanyángrêsakên ati bêbrêngose pañjang awilis angghaṣa lanâpus rukuh ken Sorāranipun malih kang agul lanuk [146]) kakehan wulunya tur jêmbut abong-abong [147]) angele guyu 'syakāraṇa sunu-nipun Gajah-Pagon aranêku pantês amor ing sêmu.

60b. Muwah [148]) rūpanêki kalih kaya kêmbar pada kakartala pantês yan sanakipun ken Pêdang lawan ken Dangdi kang anêng pungkur pantês tan natgata ring kewuh Lêmbu-Pêtêng aranipun pada abāla luhung wahu tumambirang eman dene kasor ing pupuh.

61a. Anângucap duh wyakti kawwat ing kadewātmakanira çrī naranātha marma ning [149]) kasor ing jurit kang wruh ing gati ma-ngkyânaluri pilih tan tuhw [150]) anungkul manawi amet upāya masa tan abalik luhung.

61b. Pan ana ling ning aji kadi sang Pāṇḍutanaya çirṇa kinālaleça denira ng Korawapati lungânis [151]) angunggu-unggu maring Wirāṭa-purī tan pawang mātrā yan abalik lêwih dadya mênang [152]) ing pupuh.

62a. Tan warnan ling ning wong amūji-mūji ndan çrī narapati wontên ing pangastryan tinangkil [153]) sampun ahyas angrawit awastra sūtra [154]) wungu cinitrêng mas drawa tiningkah paparwatang [155]) amulisir lulêng miyat asaluk gringsing jayêng pangrus apapadon mas tatur.

62b. Anungkêlang kêris alandeyan kusyaragi [156]) rinênggêng tatur mintrah adi apânggêl kaṇālit kalih lawan kênit-tuwuh [157]) akalpika kostubha murub lagy anguwah karṇa asumpang angrek [158]) çaçih [159]) anting-anting nīla [160]) kumbang lan mirah sugâkram sumunu.

63a. Gagampangira sūtra [161]) wilis kumram de ning mas ajur akarambalangan pinatik ing nayanādi apadaka [162]) tigang lurub

atĕtĕlus nāgapuspa sināri mas angrawit urap-urap minas drawa marum.

63b. Tuhw atut ratw ing tulis arjāgĕlung kĕkĕlingan kadi hyang Prameçwara sĕdĕng suragaṇânangkil saha siddhasuragandharwâbyuh tangkilan sang nātha de ning parādhimantrī makādi kṣatriya [163]) mwang para mpu.

64a. Pĕpĕk samāhyas angrawit alinggih iringanira sang prabhu kadi hyang çitaraçmi pūrṇa pinuṇpul de ning tārānggaṇa kumram [164]) têkêng yawi ning manguntur sĕsĕk tanda mantrī [165]) lawan jurw adhipati pangalasan bhayangkara prasama rĕp tan ana umung.

64b. Prāpta sira rāden mantrī sopacārātur-aturan eng ayun tuhw alĕp dinulu prasama anandang kuning punang anundut wontĕn sawidak katahipun padânganggo dadar mandĕg yawi ning pangastryan [166]) ĕh ning tahĕn ungu kadehanirâtatânĕng pungkur.

65a. Tan asuwe [167]) alinggih prāpti rakryan [168]) apatih sahâsmu [169]) smitânglìng pukulun duwĕg rĕke lumaris andikanira çrī narapati ndan twan mantrī sumahur lah ta lumarisa uwa singgih manira andulur.

65b. Tumuly ajĕnĕng [170]) kalih ndan sira rāden mantrī anampa krĕṇḍa kāñcana sinamiran sūtra wilis sinuji esi tang rāja-peni mwang kadehanira anampânggyan-anggyan sarwa-lĕwih munggw ing nanampan tatur.

66a. Açrī samânandang kuning lumakw ing ayunira mantrī jātmika smitanyâruruh cĕngĕng punang aningali duk prāpting arĕp çrī bhūpati kagyat andulu pangrasanirêng twas tuhu kadi tan manuṣa hyang Surapati rakwânurun suragandharwândulur.

66b. Nĕhĕr pinapag ing sasmitâmanis bhāgea potrakanisun merenea masku sampun awĕdi twan mantrī mĕndĕk sahâtur-atur sang nāthâ 'rṣa andulu sampun tinanggapan aduh kaki atarimĕngsun den tulus santoṣa angeta ring ratu kawlas-hyun.

67a. Asahur sĕmbah rāden mantrī saha wasitânlas-hyun [171]) niskāraṇândika pāduka çrī narapati pan patik aji tan mālih kāpti pan antang jiwa sākṣāt tarulatâking malar sih narendrânglurnhakĕn truh [172]).

67b. Smu guyu çrī bhūpati sakweh ing panungkul wus matur [173]) gawok kang wong andulu samā 'rṣânūji-nūji solahira [174]) sang alagus lawan sakadehanira [175]) jātmika kanagarin nĕhĕr [175]) ramping [175]) dene anuju smu [174]).

68a. Ĕnty harṣanira nṛpati mwang sang para mantrya [177]) pada kalulut ndan sang dwijarṣi rumasa eng ati rehira twan Harṣa-Wijaya

sumilah ahyang dinulu byakta yan Wiṣṇwangça sadṛçanira [178]) pantĕs prabhu tan wurung sang nātha besuk walik kasor ing pupuh.

68b. Tan warnan ujar ing amūji-mūji ndan çrī narapaty amuwus (s)açṛnggāra marum duh masku kaki byakta lwir anĕmu amṛta sukha ning ati dera santuṣa erisun tan ketung sareha nguni mangke den padānampūrṇa atut silih-rakṣa adulur.

69a. Asahur sĕmbah rāden [179]) mantrī ken rangga aris matur sājñā çrī narendra [180]) putrakanira tan malih yadyan angati kang urung tan paniwala kāpti samā 'rṣa sakeh ing parādhimantri ken apaty' angling alus.

69b. Duh niṣkāraṇa kaki masa mangkana sang aulun tan wruh kadi pira sira rowang ing amukti angalihana sukha duḥkha seka ring bhayāntaka ken tumĕnggung mangkyāngling atut den padānggugwaning tuhu [180a]).

70a. Antyanta garjitĕng ati twan mantrī mwang sakadehanira padākĕmbalan wuwus tan owah kāpti dadya silih-urup [181]) wuwus apan sami anujw eng sĕmu ramyāguywan-guywan çrī bhūpati sukha angrungu ndan sampun akon asuguha ring sang wahu rawuh.

70b. Awan lĕbar çrī nṛpati twan mantrī mantuk ing udyāni mwang sakweh sang parādhimantrī mantuk tan lyan ginupi(t) [182]) twan Harṣa-Wijaya sakadehanira luhung sasor ing ākāça kaya nora wong mangkana denyāmawa sĕmu alĕmbut ramping jātmikāruruh.

71a. Tangeh ujar ing wong amūji ndan twan Galuh winuwus sampun wontĕn anĕng taman Bagenda angrawit alinggih anĕng yaçāmĕgat sih ĕb ning asanāmayung pinarĕk ing kaka-kaka padānggung sūkṣĕkāngun-ngun.

71b. Kangĕn rehirĕng (ng)uni asanak duk ing Singhasantun antyanta derālulut nitya mahas ndon [183]) kalangon kalih tan-sah adulur dadi atĕmahan pasah ya tāngdadyakĕn tangis karasa rehira [184]) anĕng çatru.

72a. Iñaniràmituduri sampun dewa paty anggung wingit [185]) manawāndadyakĕn gring amlasakĕn twan Ino malar ana sihan ing hyang ring wong pāpa kawlas-ahyun angunggu-unggu tanpa kadang [186]) ring bhūmi ning musuh nityaça ginuyu-guyu kerang-irang ing laku.

72b. Ken Bayan ken Sanggit [187]) angling ih dumadak ana sihan ing hyang ring satata kawlas-hyun asunga bĕcik lwir dewī Sītā wus tinawan ing ari nunggw ing Lĕngkāpura sūkṣĕkānggung bhrānta kapati tan wang mātrā yan ahali ng luhung dadya umalwi pūrṇa raayu.

73a. Tan-dwa prāpta raāden mantrī asmu kanggĕk andulu rehira

rāden Gahuh sungkawânguhda tangis mâtrā wuryan ing ĕluh asaramĕahan ing wĕhang çayâmuwahi rawit byakta lwir indu [188]) kāwāran [189]) ing sangub [190]).

73b. Ĕnti marmanira twan mantrī duh dewâtmajīwâparan marmanira masku mangkyângĕlwakĕn [191]) tangis jâtyani manira pangeran ken Bayan alon sumahur rayi pakanira dewa kangĕn anom taman marum [192]).

74a. Pan atyanta asih nguni rehanira sak-saodara lunga [193]) nityândon langu tan-sah akaroron mangke kawrĕtĕng jĕro pura kawlassih punika kerung tṛṣṇānirâsanak ya tângdadyakĕn tangis twan mantrī wlas angrungu [194]) marmângling aris mârdawa marum.

74b. Jīwaningsun rari sang lwir hyang Ratih sampun pati lara masku malar mĕnyâri katĕkanâmanggih lan arinira pukulun kadi pira tanpa guṇa [195]) punang Harṣa-Wijaya yan ta [196]) amapulihkĕna līnanira sang nātha sukha yan angĕmasi bantu.

75a. Rumasĕng ati rāden dewī dady asĕmu līlā muwah sakakakanira sama sukhângapi tan-dwa prāpta ng pasusuguhira çrī narapati adulur-dulur tuhw açrī [197]) wong jro pura punang amundut.

75b. Sasolahnya mambĕt raspati ken Pisangan andulur asmu kagyat andulu ring sira sang apĕkik cittane kaya tan manuṣa hyang-hyang ning taman anurun ardhanāreçwari ingiring de ning amarawadhū.

76a. Aglis tumurun twan mantrī ken Pisangan mara tur angucap puniki sang abagus pasukhanira nṛpati ndan sang ingaturan amĕpĕs angga sumahur lah aturakĕna anĕda isun bibi aduh kalesan tuhu sang prabhu angurip wong kawlas-hyun.

76b. Paran panahuran [198]) ing autang [199]) sih ken Pisangan angling sampun mangkana pukulun pan sĕdĕng po si ya kasih sira çrī narendra ndi malih olihânĕmu [200]) wong lwir pakanira prāgiwānom apĕkik tuhu mesĕm sang liningan tumuli tinanggĕpan [201]) sampun.

77a. Ndan muwah kang ing yawi ndatan paingan katahipun wong jalu kang amundut wus tinanggapan sami sinung pamucang ken Pisangan tumuly amit mulih sakamārga tan lyan pinūji-pūji smita ning sang abagus.

77b. Duh tuhu kapo lingira kang [202]) wong awĕrttâ uni ndi tâmeta rūpa kayĕku yadyan sasor ing langit kaya tan polihânângucap duh singgih ujarirĕku lhayâgunung gĕndis apasir madhu prĕnahanĕku.

78a. Tangeh warṇanĕn ujar ing amūji ndan sang ana ring taman tumuly anadah sampun ingalapan sanĕñarik sakadehanira wus watra

dinawuhan sakweh ing punang bala ndan sira râden dewî sampun ingaturan tadah ring yaçâmĕgat sih alangu.

78b. Malah prâpta ng wĕngi sampun samânidrâ ndatan kawarṇna lamanira mantrî anger [203]) ing Kadiri brayan anangkil ing sang adim winong ing kasukhan nityaça adrawiṇa çayâsih çrî nṛpati wet ni bisanira radyah [204]) anong kâpti angalap lulut.

79a. Mwang sang paridhimantrî prasamâlulut asih lawan sakadehanira wet ning bhâṣânyâpet siwî [205]) angdani tṛpti ning sanagarî don ing kaparcaya denira çrî bhûpati sawyakti tan wang mâtrâ yan apus.

79b. Muwah [206]) raâden dewî sang anom wontĕn ing pura antyanta sûksĕkângun-ngun tan lyan ingati-ati [207]) apanggih lan sira Puṣpawati pan liwat derâlulut brayan dina tan-sah akirim gandha lurat puṣpârum.

80a. Ndan sang ing udyâni malih akirim wastra lan anggyan-anggyan kaka-kakanira kalih silih-kirim pan samâsih apasanakan muwah [206]) sira sang abagus brayan akasukhan [208]) anganakĕna tontonan kalawan tang pajudyan kalulut ing para winangun [209]).

80b. Ndan kocapa malih wongira sang abagus kang maring Malayu pralabdha jayĕng ari siddha olih putry âdi kalih listw-ayu sampun malih angajawa dadi angrĕngĕ wĕrttâ ring madhya ning udadhi yan nagarĕng Singhasĕkar wus kinâla [210]) de ning çatru [211]).

81a. Sok râden Harṣa-Wijaya kari anging [212]) wus anungkul ring sang nâthĕng Daha sampun kaparcayĕng sang katong uwus jinunjung lungguh âdi ning sinĕlir anuwus karĕpisun iki tan mantuka maring Singhasantun.

81b. Apan wus lina sang nâtha urĕn maring Mĕmĕnang [213]) mangkyâñjujur maring Canggu mungsi ring râden mantri tang bala prasamânuhu [214]) tumuli ababar layar andarung lakunyâglis wus prâpti anĕng sowan ing Canggu.

82a. Sore tĕdun ing kikisik punang akuwu wus pinïwruhan ĕnti harṣanyângrungu wus pinrĕnah unggon sampun sama sinuguhan ndatan kawarṇa ring dalu ring ĕñjing wus adan marĕk ing râden mantrî anĕda larapan ing ken kuwu ndatan kawarṇĕng ĕnu.

82b. Kunĕng sira râden mantri wontĕn ing yawi ning udyâni sinebâ ring ĕb ning wungu asĕhĕn sâri wastranira sanĕbad tulw alus cinitrĕng mas drawa tiningkah puṣpa salas asabuk gringsing ringgit apapadon mas tatur anungkĕlang kris kapatran murub.

83a. Asumpang kayĕn araras siniram ing er-gulwârum asipat Pakudan ñĕñĕr ing driyâmĕkiki lwir kocaka madhu jurnh wajâna-

rasah randi kram ning latya yaya tumesa gĕndis angani twas ing akung.

83b. Pinarĕk ing rawongira lingira twan mantrī angapa gane ka rangga rumasĕng balāndon jurit kawrĕttĕng (ng)uni wus labdhagati alami mboatĕn rawuh bhaya tan arĕp angajawi jĕnĕk anĕng Malayu.

84a. Ken rangga umatur aris awot sĕkar masa pun mangkanâpan sami ati-ati sumiwya umiring [215]) jĕng hyang pakanira dewa tan-dwâ̆gĕs prāpti kang wong akya' saha sañjata pĕnuh aneka amunmundut akweh [216]) kuda liman mwang [217]) padāti adulur-dulur.

84b. Asmu kagyat rāden mantrī mwang kadehan mulat ing wong prāpta lingira twan mantrī sapa gane iki kaya dudu wong ing Mĕmĕnang [218]) ken Nambi anĕmbah matur singgih pukulun kaya wong pakanira dewa kang lungândon [219]) maring Malayu puniki bhaya rawuh.

85a. Muwah sakweh ing kadehan matur duh tuhu pukulun wong pakanira iku garjita sang apĕkik tumuli prāpti sirârya Siddhi pañji Marājaya Kĕbo-Bungalan [220]) Kĕbwânabrang lan pun Jaran-Wahâdulur.

85b. Sinungsung ing smita amanis denira sang abagus lah merene .... [221]) kaka bhāge sira prāpti sang sinapa mĕndĕk awot sâri wus samâlinggih lingira raāden mantrī bhaya siddha denirândon çatru.

86a. Singgih sampun siddha de ning ajurit apan [222]) sang tinĕkan amungkul asrah putry âdi kalih sang panuha [223]) sulakṣmī aran Dara-Pĕtak sang ari Dara-Jingga sama listw-ayu tuhw [224]) atur hyang ning jaladhi madhu mwang sesi ning pura wong jro purī kasrah pukulun.

86b. Sukha sira sang apĕkik tumuli rawuh kang tawan wus katur lawan sang putrī kalih kaka-kaka angiring muwah [225]) wong jro pura rūpane [226]) samâyu-ayu awyatara kalih atus lyan punang amunmundut tanpa ingan [227]) katahipun sawijil ing Malayu.

[228])

88a. Ndan sira raāden dewī asmu maras alon dera lumaku prāpting arĕp twan mantrī mĕndĕk kalih lagi alingan kaka-kaka sama asmu erang tumungkul twan mantrī harṣa andulu liwat derâpanuju tan angowahi panon kawaçĕng smarânggung lulut [229]).

88b. Sarwy asĕng smitângling aris asengi [230]) punang Rāgânurida lah ta atĕrĕn iku sang rājaputrī lumarisa ring salu wetan lan sakweh ing wongira muwah kang pupundutan tumuly amit punang inutus wus sama lumanpah prāpting purī samâsmu mangu.

89a. Sira sang putri kalih kangĕn ing sirânanirâpan tan wang mātrâ katĕmu drĕs ning wâspa amṛṣṭi tan-sah iñanirânituturi ndatan kawarṇaa polahira twan dewī awingit ndan twan mantrī winuwus [231].

89b. Awṛtti [232]) polahirĕng (ng)uni ring sang wahu [233]) prâpta antyantâwlas sang [234]) angrungu sama alarânangis aduh katuhon [235]) pakanirâkagungan lara wirang mangke malih amangunu prang kawulâdada eng [236]) ayun.

90a. Sang inaturan, asĕng smita angling duh ajâgea kakâpan ana iṣṭanisun den padâtĕngking [237]) pan sira kang sun ajap-ajap rowang ing bhayântaka mangke den pada wĕruh anet sih ing si dewaka sang liningan wr' ing smita matur singgih kawulântuhun [238]).

90b. Ndan lingira rāden mantrī kaka rangga ĕmbeñjang karĕping-sun [239]) marĕk eng [240]) sang prabhu sirândandani râjâbharaṇa makâtur-atur sawijil ing Malayu ri jĕng çri nalendrâpan amĕnangi galangan ken rangga awot sĕkar atut andika [241]) sang abagus.

91a. Lah karia sira kaka ing kene anadah ĕh ajakĕn sanakira kabeh punang wahu prâpti den rame denirânginum isun anapa datĕngan ken rangga awot sāri pun Gajah-Pagon mesĕm amuwus.

91b. Duh tuhu yan angdani rāgi rum ning asana wungu sama anĕdĕng santun winwat ing sadāgati ya tângringrangi twas ning pas-palit tan dadi yan tan mĕtu ring wiwaranyâpti añumbita madhu ning puṣpârum.

92a Sama gumuyu angapi sakeh ing rawongira sang abagus mesĕm nĕhĕr lumaris mantuk maring jro [242]) ndan sira rāden Galuh tan-sah kalih [243]) wontĕn alungguh anĕng madhe tĕngah sama angubda wingit [244]) pinarĕk ing kaka-kaka tuhu yaya Ratih angrungrung.

92b. Salamanira sah saking nagarī tan kĕna ring tadah turu luru ning warṇa mangkin embĕh raçmi manis ning driyâsmu balut yaya tumesa madhu juruh angani twas rimang rawongira awlas andulu sanrâsĕmu wâspa sira iña alon amuwus.

93a. Duh kapakĕna iki pan wus tinah krama ning tuwuh kagungan ing lara wirang pan bhaya ing (ng)uni luhya ring amangun ayu don ing manangguh duhkhita yan samakĕna ring angrek anrih angāçra-yĕng kawlas-hyun.

93b. Kañcit datĕng twan mantrī mesĕm ing citta derângrungu sojare ken iña apan wus karasĕng ati prâptâñjĕnĕng ing balatur sang dyah tumurun kalih tumungkul samâsmu wĕdi arĕp lunga [245]) twan mantrī anambut.

94a. Winahan [246]) ri rum ning nâdânrang gĕnulis aduh âtmajī-wanisun sampun lunga [247]) dyah ari masku den tumulus sihtânga-

wulakĕna punang Harṣa-Wijayâpan sira dewa tan-sah jâgra supta inisti pinuh ring paramajñāna sinūkṣma ri tĕlĕng ing tutur.

94b. Ri panunmatanirāri sawyakti saujaripun iña ring angrek angâçraya ring kawlas-asih pan sami angunggu-unggut [248]) tan atanggw ing [249]) bhūmi pakulīnan siñâmajīwa atur pakṣī cātaka munggu(h) anèng tahĕn ragas depun santoṣâmalar truh-truh.

95a. Ĕmbesuk yan ana sihan ing hyang ri surud ing Açujya prāpta ning kacatur sinamening wāñiris amawa riris ing jalanidhi gĕrĕh nika mandrâsru ya ta amrĕtâni [250]) kayw aking [251]) malar waluya anglung.

95b. Nahan [252]) ujarirânyuh ati sang dyah mĕnĕng tumungkul kaslĕk ing wāspa karuṇa ken iñânahuri duh singgih sājñā pakanirānging [253]) den tumulus pukulun çrĕddhā(h) angawulakĕna ring wong pāpa kawĕlas-hyun.

96a. Niṣkāraṇa ujarira kayiki masèngsun amalih kahyun sira wruh amonga [254]) ring rāden diwī amalampaha ring pun rangga yan ana kahyunira sira rāden Galuh aywa ta sira yan kalih ken iña asahur sĕmbah saandikanira pukulun.

96b. Lingira twan mantrī pun Rāgânurida mara ring ken rangga konĕn angaturi tadah ing twan dewī kalih lawan tigasan pâsan tĕkan ing rawongira sama sungana tadah punang inutus anĕmbah tumurun sang lwir Smara lañ kari ātmajīwanisun.

97a. Lunga [255]) maring salu kilyan ndan twan Puṣpawatī [256]) sampun ahyas alungguh [257]) ing patiga ning sarpakesari sapādapâsĕhĕn santun pinarĕk ing kaka-kaka lingira ka Bayan nĕnggeh prāpti sang putrī ring Malayu.

97b. Ken Bayan matur awot sāri singgih tuhu pukulun kalih samâyu-ayu sang paniha [257]) angrawit aranira twan Dara-Pĕtak pamulw aranggâtal [258]) lĕmbut sang anom twan Dara-Jinggâgāṭrâsmu [259]) jĕnar aruru.

98a. Tan liwar ujar ikang wong amūji tuhu lwir Ratih kĕmbar pan saudara tuhu asih solahirĕku kalih mwang tang kaka-kaka rūpane samâyu-ayu ken Sanggit angucap aduh kayâge wruha isun ring sang lwir puṣpitânurun nora tumanding ing arum [260]).

98b. Sirèñângling aris duh aja mangkana apañjang inguçap apa [261]) samèriki mĕne masa nora kapanggih bhâge yan ayu rowangun ing aniwī kakung ya tângkĕn asanak mĕnĕng raññden dewī karasa rehirāpasah asanak lama tan atĕmu.

99a. Angĕmbĕng-(ng)ĕmbĕng luhirânĕhĕr ingusap-usap tan-dwa prāpta sang abagus asĕng smitângling aris duh rari sang lwir hyang-

hyang ning sāri katwang ing madhu juruh paran marmanirāsmu wingit norāngandĕl eringsun.

99b. Yadyastun[262]) adrĕwe dyah malih masa kaya sira wĕkas ing anĕmwakĕn raras çrī Niruddhawatī[263]) linĕwih munggw ing kambalasārī tan rwa inisti cinintya ing cintāmaṇi ingĕmbanan ri sandhi ning tutur.

100a. Apan satata rowang ing kajāntaka lah ta masku den tulus[264]) sihirāngawulakĕnĕngsun rari pan sira kang wyāpaka erisun lah ta aywāsuna hyunta ātmajuwita depun çrĕddhānambhramĕng[265]) tanu makarowanganirĕku angupacārĕrisun.

100b. Sang dyah asmw[266]) erang tan pangling karasĕng twas ujarira sang kakung asmu līlā lindi ning driya mangkin anyuhi twas ing akukuh ndan keu Bayan anĕmbah matur duh tan mangkana pukulun rayi pakanira liwat[267]) pangandĕlira nora mātrādrĕwea kahyun.

101a. Marmanirāsmu wingit[268]) kangĕn ing twas denirāngrungu yan sang putring Malayu saprāptanira kalih ruhw[269]) asih derāpasanakan ya tinuwuhakĕn[270]) wuyung derāpasah lawan sang ari alawas tan atĕmu.

101b. Smu guyu sang apĕkik pilih beñjang sira katĕmu dewātmajīwanisun apan galangan beñjing manira marĕk ing çrī bhūpati sira tumuta masku ajakĕn arinira kalih sang putrī ring Malayu.

102a. Anahu(h)[271]) ing citta twan dewi ndan lingira raden mantri ka Bayan wus anadah rika sira yayi ken Bayan matur dereng pukulun prāpta ng tadahirānadah sirākalihan asmw erang raden dewī ndan sinrĕng wenidhi lah anadaha ātmajīwanisun.

102b. Tutut anadah twan dewī akalihan ndan pun rangga Wĕnang rame anadah ing yawi awusan malah lingsir ucapĕn sang aṅun kalih çrī nṛpawadhū woya ring jro pura pinarĕk ing hiny aji wontĕn raden diwī lan twan Puṣparaçmi alunggw' ing batur.

103a. Wus samāhyas angrawit pĕpĕk sakweh ing pawongan lingira çrī nalendra beñjang karĕpisun yayi anganakĕna susudukan açaçraman ing manguntur wonge kaky Harṣa-Wijaya tumandang lan mantrīnisun.

103b. Sira acadanga dadar ing esuk padāesa çrī prameçwarī sumahur saaudikanirĕki pan liwat kapengin isun wruha ring kaki Wijaya çrī mahādewī angling nĕnggĕh yan asomahan pukulun.

104a. Anĕkar (r)ing çrī bhūpati angling ken liku ih dumadak tuhu kayāngapa lhaya rūpane sang para putrī saking Malayu kalawan ing Singhasĕkar kasub ayu-ayu çrī narapati mesĕm amuwus lah mĕne si parĕng mĕtu angiring nini Galuh.

104b. Ěnty harsanira twan ratna Kesari angrĕngw andika sang prabhu sarwy anolih ing sira Puṣparaçmi asĕng smitanĕhĕr angucap yayi parĕnga [272]) lan isun mĕnyānonontona sang liningan harṣāwot santun saandikanira manira angiring pukulun.

105a. Sirĕña matur aris kamayangan ingajak mĕtu rayi pakanira dewāṇan brayan angāpti apanggih lan sira Puspawati ken Bayan asmu [273]) guyu kaya dudu yan mangkana wus ana ri atiningsun [274]).

105b. Tuhw [275]) atut yan amĕdar sāri punang sarpakesantun pan wus [276]) prāpta ng kacatur grĕhnya muny angarangi ken Sanggit angling tan [277]) mangkana sirĕki panarkanisun [278]) wot ning asihirā-sanak tĕmbe ning mahw atĕtĕmu.

106a. Sukha sakweh ing wong purī samâ 'rsângrungu yan twan mantrī mbesuk anĕkar (r)ing nṛpati nĕnggeh sastrī donnya sama angāpti pahyas ndan sira çrī nṛpawadhū wus acadang dadar ucapĕn ken apatih mwang parādhimantrī sampun samâdan anĕkar (r)i mbesuk [279]).

106b. Salwir ing rāja-papali wus acadang pan rakryan patih atingkah mwang tang tanda mantri wus sinowarĕng eñjing mĕtw açaçaraman lan wongira sang abagus marma ning samĕgar kahyunnyâmrih atanding kawruh ing apapalaywan kalawan wong ing Singhasantun.

ZANG IV (*Dĕmung*).

1a. Sampun tistis hyang rawi gong gĕnding angalun wus pinidudut nṛpati wulan agantaran mĕtu pan pūrṇamā ning Açujī awalwi rahina katon.

1b. Sakweh ing wong jro purī ramyâmajang indu angāpti pahyas ĕmbeñjing amatut wastra siñjang minukhawāsa ring dhūpa [1]) mrik aṣṭānggi gulgula winor.

2a. Lyan anganam sāri anāngraciki gandha lurat mrik minging amet pamūji ning mulat apan samāpti amintonakĕn bharaṇa lyan tĕkang dīna kasihan tan wr' ing polahe angrungrung tan poly' anambut kampuh.

2b. Malah tiba ng ghaṭita pingsapta umung swara ning gong gĕnding atur angatag arsa ndan çrī bhūpati sampunirādiwāçrayâmṛtajñāna [2]) winangun asnānâdehaçuddha pinuh hyang pinindha ring tanu.

3a. Wus ahyas awastra pik mirir kumram ginātrĕng tatur pininda pakṣī anglayang ring rĕmĕng awra tinĕpi-tĕping [3]) indracāpa asalnik

gringsing mangungkung asisigen rukmi arjākēris rawiprabhā sumunu.

3b. Agēgēlang apus pupak kalih lawan kēmit-tuwuh[4]) asumpang angrek[5]) çaçāngka siniram ing er-gulo mar mrik pantēs derānting-anting tiningkah Brahmawiṣnu asipat Pakudan[6]) amanis embēh ñēñēr ing dulu.

4a. Atoparēm sūtra[6]) wilis cinitrēng mas drawa arja agēlung kēkēlingan tuhw[7]) ādi ūrṇāratna bhūgaçrīnira[8]) sumunu ali-ali bang wilis murub akarambalangan pinatik ing ratnādi tuhu yan ādi ning nātha sasolahira mēnggēp akung.

4b. Ndan sira pāduka çorī sampun ahyas lagy asasaman kampuh asiñjang gringsing nglung ing harṣāpapadon rukmi amanggala taluki wilis minas drawa eñjerirātēpus mangungkung akēmēr-kēndit dangu mēkar tigang prāṇa rinēnggēng nawaratna murub.

5a. Agēgēlang kaṇādu manis kalih lan jāga-çatru apanumbuk mirah ali-ali roro sisih anayana mirah wedūrya asuwēng gēdah çyāma sinaroja ing rukmi pinatik ing mirah māyā marum.

5b. Asumpang angrek[9]) çaçi mar mrik siniram ing jēbad sinawung maṇḍalika[10]) asipat alit amanis embēh ñēñēr ikang[11]) dulu laty abangkit gēsēng tumurut lwir atruh-truh gēndis gisi-gisy anrang puspa ning andul.

6a. Waja wahw agātrā randi amanis pan uryan ing mahw asusur çrī pāduka matur wus ahyas asiñjang gringsing Kṛṣṇāyana tuhw[12]) alus awastra sūtra wungu ginātrēng mas drawa aeñjer[13]) sūtrākēkē-mbang[14]) amanggala putih[15]) tanggulun[16]) apinggēl Dadung-Awuk.

6b. Akalpika mirah ādi mamanisan asuwēng danti sinaroja ing rukmi asumpang wārṣikī winalat khaḍga rinaras twas siniram ing er-gulwārum kēmēr-kēnditira dangu ingadu manis sinalagēng mirah suga sahâpadaka[17]) tigang luruh.

7a. Muwah sira çrī kiraṇa lagy asasaman pahyas lawan çrī pāduka matur ndan sira liku wus[18]) pahyas açrī asiñjang cēpuk wilis awastra canglwi kukus amanggala sūtra jingga aeñjer[19]) boño tuhw[20]) alus.

7b. Agēgēlang apus prāṇa kalih lawan jāga-çatru akalpika mirah māyā asuwēng[21]) pañca ijo sinaroja ing kāñcana pinatik ing nayana asumpang sarpasāri saha pādapa jinēbadan rum.

8a. Ndan çrī pramiçwarī angling ra-Pisangan tilikanânakisun yan wus ahyas glis sengi ken Pisangan lumaris prāpting kamēgētan ndan sira raāden Galuh sampun adan pahyas asiñjang paṭawala gadung ginātrēng mas drawa awastra sūtra[22]) randi alus.

8b. Sinujīng mas ādi pininḍa puspālas saha sasattwan marum

aeñjer sūtra wilis binoño de ning rukmi amanggala jĕnar kĕmĕr-kĕnditirâlulut winarṇa bot sabrang rinĕnggĕng nawaratna murub apangarih tigang lurub apinggĕl jāga-çatru.

9a. Kalih tulak inadu manis apanumbuk mirah akalpika bot sabrang anayana mirah ādi anĕpuhi [23]) luras ning jariji erang kucup ing lakung nakhāpañjang ĕning alungid kumram lwir maṇik lañu.

9b. Asuwĕng palud araras sinawung ing kāñcana pinatik ing çoçoca anguwah karṇa asumping mas ādi tiningkah sarpasāri saron angaras bāhu [24]) winor lan jayanti siniram ing jĕbad er-gulwârum.

10a. Mangkin amuwuhi [25]) raçmi ning wadana anawang çītaraçrum açrī asiṇat alit [26]) embĕh ñĕñĕr ing liring anrang nīlotpala lwir kocaka madhu juruh angani twas rimang wah rum lungid ing alis mar ayuh tang cātakânglayang ePuh andoh anūkṣmĕng mĕndung.

10b. Çrīnātha [27]) turut [28]) wilis tan polih [29]) aniru tang mangunĕng galuh sĕsrĕbĕng smu mlĕtuk lagy angayoni rema [30]) lwir jaladharâmĕm jawuh tinrānggana ing mĕnur winor lan angkatan tulus hyang ning jaladhi madhu adulur basanta aminda ri taras awah rum [31]).

11a. Çrīdantâlurw aglar ing ṣiti rūkṣa tan poly' atiru kram ning wajānglar ing kumbang gisi-gisy angrawit çirṇājrih [32]) puspa ning andul lati anrang manggista rĕmpah [33]) sirat-sirat ning nādīmanis yaya truh madhu juruh.

11b. Alunggw' ing patiga ning sarpapuṣpa asĕhĕn samun pinarĕk [34]) ing kaka-kaka wus samâhyas açrī sama magudĕpan mangkyânūji warnanya twan Galuh duh tuhu ayu tanpa [35]) tanding sang dewa ning kalangun [36]).

12a. Enanira tan sinipi sang pangeran lwir rum ning pasir parwata tan ana ning kawi mahas amarna gurit dwiṣṭa [37]) ning lambang kidung don ing angulala langu sawany' âmuwus [38]) duh tuhu ujarirĕki mbesuk malar ing Kārttika prāpta ning Smarândon kalangun.

12b. Tan warṇan ujar ing amarṇa raçmi tan-dwa ken Pisangan [39]) rawuh mĕndĕk sahâwot sāri matur aris pakanira lastarya dewa ājña çrī prameçwary apan inganti mĕtu raāden dewī alon amuwus [40]) ka Bayan lah ngundang yayi Pusparaçmi den asru.

13a. Ndan sira Pusparaçmi sampun ahyas asiñjang limur awasıra nīlasaraja [41]) binoño ing rukmi aeñjer sūtrâmangun kung amanggala taluki alus apadandan [42]) bot Tan-Jawa lagy apinggĕl apus lulut.

13b. Akalpika mamanisan asuwĕng gĕdah çyāma asumpang mangli [43]) rinaras twas mangkin embĕh raçmi ñĕñĕr ing driyâsmu kalut laty alengkit gĕsĕng tumurut pantĕs [44]) derâhyas tan pathyāpan [45]) lagi angubda wuyung.

14a. Ken iña umatur aris duh pangeran sampun paty anggĕng [45]) wuyung pan sira rāden mantrī mwang sirākanirĕki wus wontĕn ing taman Bagenda mangke pukulun manawi kaciryan dinalih tan asthiting laku denira raāden Galuh den wruh anamar sĕmu.

14b. Prāpta ken Bayan lingnyāris den aglis marĕka rĕke pukulun pan suwe [46]) inganti denira [47]) raāden dewī.... luka ken Sanggit [48]) mesĕm sumahur kara ning asuwya mĕtu wet ning liwat kawlas-hyun yan anamun pahyas kayâmirangakĕn [49]) twan Galuh [50]).

15a. Duh sampun mangkana [51]) ri nini pan sira rāden Galuh liwat dera kalulut [52]) yan sirāduwe [53]) kāpti anĕdaning rāden Galuh ayo apiṇḍa kalih ken iña sumahur aris duh nini wus karasa denisun.

15b. Nĕhĕr lumaris tan asari twan Puṣparaçmi sampun prāpti kamĕgĕtan sinungsung ing smitâmanis denira raāden Galuh lah lumarisa yayi [54]) sang sinapa awot sāri tumuli kinanti tan asantun.

16a. Amuwuhi rawit denirākalihan akakanten lumaku duk prāpting arĕpira çri bhūpati jĕngĕr sakweh ing andulu duh bhayĕki Suprabhānurun kalih Tilottamā mwang sakweh ing angiring atur surāpsari saking Nandanawana andon [55]) langu.

16b. Kinayuh denira [56]) çrī pāduka çorī aduh ātmajīwanisun merenea mashu lingira çri narapati lah yayi mĕtua tumuli samādan ken apatih kanapa mwang kṣatriyādhimantrī sampun prasama atiyang açaçramana ring manguntur.

17a. Saha bala tuhw açrī jujuluke pinanding ayun saha dhwaja mwang tunggul çubhamanggalanyātri salwir ing pali-pali nṛpati sampun dinandanan ucapĕn rāden mantrī wus eñjing adan ahyas alangu.

17b. Akampuh lus-lusan pik mirir kumram ginātrĕng tatur pininḍa [57]) manuk dewatânglayang ing awyati asabuk gringsing sumaguṇa saha papadon mas tatur ginanggong ing tĕpi anungkĕlang kris kaputran murub.

18a. Apinggĕl kaṇādu manis kalih tulak kalawan kĕmit-tuwuh [58]) kalpika roro sisih anĕpuhi lurus ning jarijy anrawarṣa nakhālungid apañjang kumram lwir maṇik toya agyāpananar [59]) sūtra wungu kinulalatĕng mas ajur minukhawāsa marum.

18b. Asuwĕng pĕpĕlik mrĕkata wilis sinaroja ing ĕmas rinajasĕng mirah ādi anguwah karṇāsumping maṇḍalika [60]) hema sinawung tangguli kĕtur pinatrayuddha mrik arum siniram ing jĕbad arjāsipat Pakudan ñĕñĕr ing driya angdani kung.

19a. Tap ning renāmĕkiki kram ning wajānglar ing kumbang [61]) gĕsĕng ning lati tumurut yaya truh madhu gĕndis sawyakti anurāgĕng

smara ndi ana rājaputra sumama ing warṇādi tuhw anīrnani twas ing akukuh.

19b. Pinarĕk ing wijil pingkalih alunggw' ing patiga ning sarpasāri sakadehan amarĕk tuhw açrī wus samâhyas ararawitan andandani atur-atur wastra kāñcanâdi sing lĕwih sawijil ing Malayu.

20a. Mwang sakweh ing wong sinĕlir wus atiyang samânganggo dadar saha sañjatanipun nda lingira [61]) rāden mantrī ih Rāgânurida sang putrī sami aturana anĕmbah kang inutus duk prāpting jro taman sang para putrī sampun sirâhyas samâwah raras rum.

20b. Apaparĕmpwan angrawit samâs ñjang pajawala jingga sinujing mas ādi awarṇa babayabon samâwastra sūtrâwun-awun cinitrĕng parada aeñjer sūtra çyāma kinulalata ing mas ajur amanggalâlus bot lor kumram binoño ing tatur.

21a. Padawlanira [62]) bot Tan-Jawi akĕmĕr-kĕndit dangu mĕkar tigang prāṇa sinalagĕng mirah ādi ingadu manis samâglang kaṇa kalih jāga-çatru tinalĕmpĕk ing nayanâdi ali-ali kostubhârum.

21b. Prasama roro si-ih kumram mirah lan wedūryângrĕngga lurus ning nakhânrang [63]) kucup ning tarawṛṣṭi [64]) asuwĕng danti sinaru [65]) jinajawing mirah suga samâsumpang mas tiningkah pārijātârja rinaras rum.

22a. Siniram ing er-gulo mrik angani lulut çrīnâtha [66]) tumurun sĕsrĕbĕng snuṇ mlĕtuk rema winahwan mālati anda-andâtuh anīrṇa jaladârawat truh asipat Pakudan embĕh ñĕñĕr ing liring kram ning laty anrang manggista rĕmpuh [67]) kadi angĕmu madhu.

22b. Waja wahu anridanti anyuhi [68]) twas tuhu suputrī lwir Durgā Ganggā Gori rumira katrīṇi yaya mukṣa-mukṣa ri tungtung ing liring açrī alungguh ri ĕb ning asanâmayung asĕhĕn sāri [69]) pinarĕk ing kaka-kaka wus samâhyas lwir warāpsantun.

23a. Ndan sira Puṣpawatī asĕng smita sawacanârum ring sang putring Malayu depun santoṣa yayi sira asanak lan isun pan liwat ing dina kawlas-hyun tanpa yayah bibi ngasy'-asih anĕng bhūmi ning musuh

23b. Sang linuṇan asĕng smitângling duh sampun mangkana bhaya wus pangdan ing hyang don ing atĕmah kayĕki mangke manira tansah umiring kāpti pakanira [70]) nging [71]) den agung çrĕddhâ(h) angampuni ring nirguṇa kawlas-hyun.

24a. Kañcit pun Nurida Rāgi prāptâwot santun mijila pukulun pakanira inganti demirâkanirĕki ndan sang inaturan katrīṇi sama tumurun nĕhĕr lumaku ingiring de ning kaka-kaka mwang sakweh ing wongira sirĕña lumakw anĕng ayun.

24b. Duk prāpti ring yawi wus munggw [71]) ing gilingan riringgan tuhw alangu sinamiran taluki dadu ginātrĕng rukmi akajang jrak tuhw alus kaka-kala anggayut rawongirākweh andulur samānganggo dadar kang wong sinĕlir anĕng ayun saha sañjata pĕnuh.

25a. Khinaṇḍa-khanda tuhu çrī watang ingĕmasan kumram lwir gunung kĕmbang kĕñar ing astrânĕpuhi [72]) sĕnĕ ning rawi kang ambĕkĕli samānunggang kuda pinayungan angrawit saha jujuluk pinanding ayun.

25b. Gumuruh swara ning gong gĕnding tinut ing atur-atur sawijil ing Malayu wastra mwang kāñcanādi [73]) atata kang amumundut wyatara wontĕn kaiīh atus samānandang kuning anganggo dadar çrī dinulu.

26a. Ring uri twan mantrī anunggang wājī rakta bhinūṣaṇan mas kumram pinatik ing çoçoca angrawit sopacāra anĕng ayun tinut ing jong kuning alangu sakadehanira sama lumakw ing uri atata munggw ing undakan sopacārâlante sapayung.

26b. Sĕsĕk sakamārgi punang aniningal duk prāpting kadwijan samā 'rsiningali strī ning para kawi amarṇa-marṇa solahira twan mantrī wyakti aluhung kaya tan manuṣa atur hyang Çacīpaty anurun aminḍa [74]) manuṣâpan tanpa upamā dinulu.

27a. Mwang kadehanirĕki antyanta kadbhuta dinulu lwir gandharwāngawatāra punang balāngiring rotāpsara tarkanipun [74a]) sawany' āngling tuhu kayĕku yen de ning ngong aniweka dudu polah ing anungkul.

27b. Meh andadyakĕn jurit tan wurung çrī naranātha walik kasoran ing pupuh tĕkāmarasi ati angapa gane don ing nṛpati tĕkânanggap wong iku pan uūlane ari duh bhaya tuhu tan wruh sang prabhu.

28a. Sawaneh anāngling masa mangkanaa çrī narapati pan sira wruh ing nīti kriyopāyasandhi mwang gaṇita nikang ala ayu marmanirāpêranwruh mawi kāpiniratiru çrī Danglang-Gĕndis mantuk ing amarālaya makawan çūradharmĕng ayun.

28b. Prasamānisinggih sang strī ning kawi tan warṇan ling ning andulu ndan sira rāden mantrī lĕpas larinirāris meh prapting pangastryan [75]) ucapĕn sira sang prabhu sampun pinasĕlang sakrama ning nāthâdi mijil sira çrī narendra woya ring manḍapa alangu.

29a. Alunggw' ing singhāsana rukṇi kalih çrī nṛpawadhū lan sira rāden Galuh tan-sah twan Puṣparaçmi iringanira çrī narendra lawan çrī pāduka matur pĕpĕk sakweh ing wong jro purī tuhu alĕp dinulu.

29b. Ndan sang para dwijarṣi parĕk ing sira sang aulun alunggw'

ing palangka danta pinaramadani saçiwopakāra umadang pĕpĕk tangkilan sang prabhu kweh ing para tanda mantry ādi kṣatriya [77]) ndatan kantun.

30a. Swara ning gong gĕnding atri angalun-alun lwir guruh ing Kārttika angarangi lyan tang para kawi men-men atĕkap angidung anāngringgit suwaranya [77]) marum anānĕpuk amidu lyan agugujĕngan akweh kang aniningal tan paligaran sĕk supĕnuh.

30b. Tan-dwa prāpta rāden mantrī açri adulur kweh ing atur-atur punang amumundut prasamānom-anom mĕnggĕp sasolahipun kanagarin jātmikāruruh lumakw ing ayun ndan rāden dewī katrīṇi sama anampa kampuh tigasanira [78]) çrī nṛpawadhū.

31a. Adulur yayĕng tulis ingiring dera sang abagus pantĕs anampa tigasanira çrī bhūpati ndan sakweh ing kadehanira prasama lumakw ing pungkur gumiwang kang wong aningali sama mingsĕr anglurung.

31b. Pinapag ing liring amanis denira sang aulun ndan çrī nṛpatiwadhū sun kagyat aningali iṣṭanira hyang Manobhawa saha surāpsari ndan sakweh ing wong jro puri tan sipi gawok twase andulu.

32a. Mĕndĕk ing arĕp nṛpati twan mantrī mwang sang para putrī atur tigasan kalih lawan bhūṣaṇādi [79]) wijil ing Malayu sampun katur asmu gipih sang prabhu mangkyānanggapana lawan çrī pramiçwari saha wacana marum duh masku kaki atarimĕngsun.

32b. Asahur sĕmbah twan mantrī tumuli sira angĕmban puspa lan sang dyah katrīṇi anĕkar (r)ing sang katong lawan sang para [80]) kṣatriyādhimantrī sastrī adulur sama atur tigasan anĕkar (r)ing nṛpati ndan sang dwijarṣi [81]) añjaya-jaya dīrghāyuh sang prabhu.

33a. Sinrang ing ghaṇṭā-ghaṇṭi asanggani lan weda marum awor lan çubhamanggala muni angarangi aurang guruh ing kacatur angatag rum ning sarwa-samun pangrĕng ing ṣaṭpadanyāngringring [82]) kāraṇāstuti marum.

33b. Muwah [83]) sakweh ing wong jro purī amūji-mūji sama aguñĕpan amuwus tulus tan liwar ling ing amūji duh durung isun mulat wong sempu kayĕku sirah rum papupul ing manis añūrṇa twas ing akung.

34a. Çrī mahādewy abibisik [84]) lawan ken liku duh tuhw [85]) ayu-ayu sang putrī iki ĕndi kang saking Singhasāri lan ing Malayu ken [86]) likw angling pantĕs punika punang asasaman kampuh putrī Singhasĕkar twan Puṣpawatī aranipun [87]) tuhu wah çṛnggāra rum.

34b. Ken ñānahuri singgih derāmbatang rūpa punikāmatuh lan sira Puṣparaçmī pokiran ing wadani ñĕñĕr ing dulu ndatan pahi

nĕnggeh yan saudaranirĕku kang roro iki saking Malayu liwat denisun katuju pantĕs balabur madhu.

35a. Nĕnggeh aran Dara-Jingga lawan ken Dara-Pĕtak ken Bayan angling duh tuhu pan sama wijil ing katong tan iwang lan sang amawa ken Sanggit alon amuwus [87]) sang ing Singhasāri alangkit pan sumilah dinulu.

35b. Tangeh warṇan ujar ing wong ing jro anarṇa-marṇa sang anĕkar prasamāwusan anĕmbah ing sang katong sampun sinung paṭāraṇa ndan malih çrī nṛpawadhū mojar ing sang putrī katriṇi ing kene niny alungguh.

36a. Sang liningan marĕk aris samānĕmbah tumuly [88]) alinggih ring urinira twan Galuh tan adoh twan Puṣparaçmi wāspanirāsru pan tĕmbenira atĕtĕmu [89]) ring sirākanira ketung solah ing (ng)uni duk ing Singhasāri tan kĕnāngucap pan kaslĕk [90]) de ning luh.

36b. Ndan twan Puṣpawatī ĕnti wĕlasira mulat ing ari pan liwat denirālulut tan panten wāspādrĕs mijil sakweh ing wong mulat samāwĕlas dadi kapĭluh twan ratna Kesary amuwus [91]) aris duh yayi aja paty anggĕng wuyung pan sampun malih swasthâtĕmu.

37a. Nging [92]) depun tulus asih yayi sirâsanak lan isun mĕne yan sampun ing kārya lah datĕng ing purī apanggih lan sirâyinira sang liningan awot santun sarwy angusap wāspângling aris srĕt ning nādâmlas-ahyun.

37b. Duh kamayangan singgih yan çrĕddhā(h)anira pukulun ring wong pāpa kawlas-hyun çrī pramiçwarī angling duh nini sampun si walang ati masa pahe denisun ring ken Puṣparaçmi anak-anak lawan nini Galuh.

38a. Tan warṇan ujarira sily'-apet sih ndan twan Harṣa-Wijaya ĕnty harṣanirândulu kaayonira twan dewī marma ning anamar kung ajrih yan kawruhan tan asthiting laku ndan lingira çrī bhūpati lah kaki karĕpisun sirâçaçramana ring manguntur.

38b. Asahur sĕmbah twan mantrī mwang sakweh ing parādhimantrī ksatriya [93]) samā 'rsângrungu andika [94]) sang katong ndan wus sama sinung dadar padâmwit mĕtw ing manguntur sampun sirâsalah kampuh prasamânglĕnging sakweh ing wong açaçraman samābhū-ṣaṇâçrī dinulu.

39a. Ndan sira çrī bhūpati mwang çrī [95]) pāduka çorī lan sang para putrī wus mĕtu munggw ing panggung angrawit apan tinuṇḍa [96]) prĕnah nṛpati ri sor tang parawadhū [97]) wus pinajang-pajangan açrī pinarimā-sandlangu [98]).

39b. Sinamiran tahki wilis lan sugākram sumunu cinitrĕng parada

jinamanikāh angrawit kinombalan kṛṣṇâbang pětak dhinawala çuddhâluhur kumlah tinuh ing sadāgati tuhw alalěh dinulu.

40a. Lwir langē [99]) ning Kelāsâdri nṛpati atur hyang Maheçwaradampati sirâlungguh pinarěk ing warāpsari ndan sang açraman sampun atingkah lor kidul atiyang sañjatanipun saha dhwaja mwang tunggul taběh-taběhan munya asru saha surak [100]) gumuruh.

40b. Ramyâtangkis [101]) silih-tindih tumuli rāden āryâpapalayun sakweh ing mantrī kṣatriya umiring palayunira [102]) alangu tuhu yan widagdha ring pupuh ndan wong Singhasěkar amut sahâmugari dhwāni ning bědil asrang kumutug saha surak guměntus.

41a. Umwang swara nikang gong [103]) gěnding ndatan paparungwan kang aningal supěnuh angucap sahur pakṣi amūji duh durung isun [104]) mulat ing çaçraman kayěki bhaya mengkene ring ajurit antyanta ramenipun.

41b. Tan warṇan ling [105]) ning aningali twan Harṣa-Wijaya tumandang apapalayun anbantala angrawit ingiring de ning kadehan açrī solahirâměl ěcut ndan atur tan panampak ksiti yaya mukṣa dinulu.

42a. Tinungguian açrī mangkin embēh [106]) ayang lěnglěng punang andulu çrī narapati ěnty harṣâningali dady angrasa kudw ahyun yan angalapa mantu katuhon ta [107]) tus ning ratu tan sawawěng kulanira nṛpati ya ta ketung pawījane wong Pangkur [108]).

42b. Ndan çrī prameçwarī angalěm ing citta de ning solahirâkung andudut ati duk alayu sumlang anolih mṛdu ning dulu añūrṇani twas ing akukuh ndan rāden Galuh wontěn harṣanirěng ati yan wus tambyânut ājña sang prabhu malar çrěddhā(h) amupu.

43a. Ramyâwawangsan amrih-pinrih punang açaçraman along tiba kang den-ujung keděk ing rowangnyâñjrit anangis punang surak aganti ndatan paparungwan smu sor sakweh sang mantring Kadiri kolug palayunipun.

43b. Lingira çrī bhūpati lah aturana kaki Harṣa-Wijaya aja milu mli ta ana wong wani anglawana tuhanipun [109]) anging parâdhimantri lan kadehanira kaki mangkyâsusudukan karěpisun.

44a. Kang inutus [110]) malayw aglis sampun kaatur sājña sang anlun tumuly asapih punang wong açaçraman kalih ndan parâdhimantrya gumanti mangkyâsusudukan ngadu kawruh lan wongira rāden mantrī rakryan [111]) apatih tumandang ken rangga Wěnang mangkyâmagut.

44b. Pantěs samâsikěp rangin ingěmasan kambalane bang mlětuk -aha těwěk pangapit kunran tinrap mas âdi miděr apet [112]) chidra minggěk atangkis mělēcu [113]) pan kalih pratyakṣěng pupuh ndan sira

kryan tumĕnggung Mṛgapati [113]) mara asru ken Sora mangkyâmagut.

45a. Samâwatang giniñjring kalih pada kinombalan solahnya angrĕsi twas lumiñcak [114]) acrĕng silw'-okih [115]) tumandang ken dĕmang Wirasandhi ken Nambi amapag pada ataneng kalih [116]) ginarantim hemâkram sumunu.

45b. Tumindak asmu miring kalih angunda-unda dukduk tinĕlatĕla tatur gumyar kasunon rawi smu mingis aglis mĕsat tan olih kading surat dinulu yaya tan panampaka siti tuhu widagdhĕng ayun.

46a. Ken kanuruhan tumuly aglis tumandang lawan ken ranggi ndan ken Pĕdang mangkyâmagut lan sira Dangdi tuhw açrī solahira samâparesi tinanggalan ĕmas kumĕdap-ĕdap kambalane bang putih minggĕk duk atangkis asmu mlĕcut lwir kukupu atarung.

46b. Pan [117]) Mahisa-Rubuh aglis atanding kalawan pun Gajah-Pagun solahnya tan [118]) gigu pan tamĕng [119]) palugon asring linemlak ing parangmukha ring jurit tan kengguh sama tamĕng [120]) sikĕpipun [121]) ingĕmas ādi saha pĕdang pamugut solahnyâñlori bisângde guyu.

47a. Ken Mahāpati tumandang pun Lĕmbu-Pĕtĕng anagut padâsikĕp kantar cinitrĕng mas tuhw [122]) angrawit kalih anglimbekĕn [123]) duhung silih-tangkis amet chidra sampun prasamâtanding sang mantrī lan wong ing Singhasantun.

47b. Pada suçramĕng gati rame punang susudukan asuwe patangkĕpipun [124]) ndatan kuciwa kalih gong gĕnding umwang abarung atri surak aganti dady asmu luyu sang mantring Kadiri kasoran tangkisipun [125]).

48a. Ndan rāden mantrī rumasĕng ati yan wus sor sang mantring Mĕnĕnang [126]) tan panangkis de ning kadehanira sami ndan prasamâwusan tumuli anambut kampuh marĕk ri jĕng sang katong sira rāden mantrī lawan sang para kṣatriya adhimantrī wus samâlungguh.

48b. Lingira çrī narapati ring sang abagus (s)açruggāra marum sipi [127]) gawokisun mulat i wongira kaki pantĕs yan tamĕng [128]) pupuh patangkise aluhung sama kasor mantrīnisun kolĕg patangkisipun [129]) ndan sang inujaran asĕng smita anĕmbah matur.

49a. Duh tan mangkana singgih don ing apiṇḍa sor pukulun pan apet sih ing wahu prāpta bisamĕng buddhi rakryan [130]) apatih sumahur aris wyakti [131]) yan sor pukulun de ning wṛddha anglawan wilis kasuwyan tĕmah gĕyuh.

49b. Gumuyu çrī bhūpati rame samâguywan sang para mantrī sama sukha lan wongira rāden [132]) mantrī tan lyan winuni solahirĕki duk açaçaranan durung yan kaya iki byūha ning [133]) anononton supĕnuh.

50a. Ndan lingira çrī bhūpati apatih rasanana iki de ning wongira kaki mantrī akeh prāpti ndi abĕcik prĕnahipun [134]) yan mantuk maring Singhasantun tan tonĕnisun [135]) pan tuhw adoh sakĕriki rakryan [136]) apatih anĕmbah atut yan pĕdĕka [137]) pukulun.

50b. Kasĕpen liwat nṛpati yan mantuka mara ring Singhasantun anging [138]) yan samĕriki ring nagarī tan homĕn prĕnahira [139]) wīrya [140]) alas ing wong Trik puniku abĕcik nggonirâkuwu jimbar aradin asamīpa toyâgung aparĕk sakĕriki pukulun.

51a. Smu guyu çrī bhūpati angling atut ujarirĕku sira mĕne atuduha unggwanira kaki raāden mantrī sukha angapi pan katujw ing cipta lingira [141]) çrī bhūpati lah kaki mangke kaarĕpisun.

51b. Embesuk sirângalih maring alas ing wong Trik punika abĕcik prĕnahira [142]) anĕmbah twan mantrī saandika çrī naranātha patik bhaṭṭāra anuhun aluwaran [143]) çrī narapati kalih çrī nṛpawadhū.

52a. Lan sang para putrī rahī ning kṣatriya parâdhimantrī agrigan prasamândulur wus prāpta [144]) anĕng jro purī anadah sama wadhū ndan sira sang aulun wontĕn ing pangastryan [145]) wus sumaji punang tadah sampun awusan adadawuh [146]) sang nātha wus alungguh.

52b. Ring madhyawitānângrawit [147]) songgwan lan sang para dwijarṣi twan Harsa-Wijayâmalipir mwang kṣatryâdhimantrī [148]) anĕmbah ing çrī narapati wus samâlunggub pĕpĕk punang mantrī anom samânglalawani asluran apapatĕhan samânganggo dadar alangu.

53a. Umayĕng tĕkang burat sāri lawan sĕdah panggulu [149]) tinut ing larih asluran punang gantang rukmi lumindih kweh ing lalawuh wijil sāgara ukir ulam loh darat tan kari salwir ing ṣaḍrasâdrĕs lumintu.

53b. Lwir gunung tang sĕkul ulam sārah drawiṇa lwir guntur tuk badeg waragang srĕbad miñu lawan mrĕsi pathya wīrya denirânadah gong gĕnding unwang gumuruh asrang para kawi amacangah atĕkap angidung.

54a. Muni tang rĕdĕp kacchapi lyan tang añantung anânggupit ginitan [150]) swaranya marum lĕwih swara ning angringgit umunggw ing panggungan amanis denyânañjang [151]) lyan tĕkang anĕpuk amidu lyan agugujĕngan gumĕr-gumĕr ramya ning guyu kang anonton supĕnuh.

54b. Sĕsĕk sajalu-istrī ndatan paligaran prāpta punang amundut [152]) jawadah lumintu adulur açrī tinut i brĕm madhu lyan arak pangasih mamanisan kilang madhu juruh binĕnturan de ning larih asru sang mantrī akeh awuru bang ning çocâmbiradu.

55a. Anângigĕl awiwidya [153]) tandange angluyuk-luyuk sinurakan

gumuruh lyan tibāmutah bahir tan wr' ing tēmpuh lagy enusungan twan mantrī harṣa andulu rame duk acocokohan punang guyw ambatarubuh.

55b. Sukha sira çrī narapati lingira [153]) asmu guyu alariha den asru sakweh ing para mantrī aparaganti [154]) angidung akeh anasar laling pupuh arēbut bhāṣā(ṇ) [155]) anangsiptakēn pangawruhipun.

56a. Sori lēbar çrī bhūpati dawuh sapta sampun ingalapan sakweh sang dwijarṣi mwang parādhimantrī makādi sang para kṣatriya wus mulih angrasa uru ndan malih kocapa sira sang para putrī amit ring çrī naranāthawadhū mwang ring raāden Galuh.

56b. Lingira [156]) çrī pramiçwarī duh nini tuhu kaḍing swapēna sirātēmwa lan isun ēmbesuk malih den asring mara ing jro pura apanggih lan nini Galuh tur sama winehan kampuh kalawan pinggēl tatur lyan saking raāden Galuh asung simsim mwang kampuh.

57a. Umatur anēda katrīni anēmbah ing twan Galuh mwang ring çrī nṛpawadhū ndan sira Puṣparaçmi çaya katangi lara ning ati tṛṣṇānirāsanak ya tandadyakēn [157]) tangis wāspanirādrēs mily angapitu.

57b. Sira twan Puṣpawatī ēnti wlasirēng ari aēmbēng-ēmbēng tīrtha ning drīya duh sampun anangis majarakēn wus titah ing Widhi tan kēna binuwang anging depun biṣa sira yayi angawulēng twan Galuh.

58a. Umiring sakāptinira twan dewī sampun sira wawa-keluk pan tawan kawlas-yun tinilar ing yayah bibi bhayēng (ng)unya luhya ring kirti don ing anēmu duhkhātēmah [158]) pasah sira yayi sanak lan isun twan Galuh awlas andulu angling asēng smitārum.

58b. Duh sampun sirānggung [159]) wingit ēnden ika lunga [160]) parēng lan isun mara ing taman Bagenda alalangon katēmw ing sirākanira çrī pramiçwarī anuwus lah isun mēne tumutur ing sira nini ndan twan Puṣpawatī awot santun duh bhāgea pukulun.

59a. Tur sira asung simsim kalawan sirāyinira aurup anggyan-anggyan wus amit sang para putrī twan dewī anut ing dulu sajro puri sama kalulut mwang rabi ning parādhimantrī ēnti pangalēmipun [161]).

59b. Duk prāpta anēng yawi twan Harṣa-Wijaya katēmu pan anganting nangumtur wus munggah ing padāti sang para putrī raāden mantrī wus munggu(h) [162]) ing undakan sumrēg kweh ing balanirāngiring ndatan kawarṇēng ēnu.

60a. Tēkēng Bagenda lumaris ing lalangwan sang para putrī pan wus surup hyang rawi ndatan panadah tēkāguling twan Harṣa-

Wijayânêng wijil pisan aturu ri ĕb ning asanâmayung winilĕt de ning gadung pan asmu kawuru(h)an [163]) tan-sah kadehanirâtunggu.

60b. Ken ranggângĕpĕti malih pun Gajah-Pagon amijĕti suku sarwy amarṇa ayunira twan ratna Kesari ndatanpa upamā salwir ing lĕwih bhayĕku hyang-hyang ning jaladhi madhu angling ken Nambi sapa rĕke bakalira kakung ken ranggâlon sumahur.

61a. Tan ana wany anglamara rĕko yan pangrungunisun râden mantrī [164]) amuwus yan tan samanira katong sapa wani anglamara ken Dangdi alon sumahur ndi ameta râjaputra [165]) yogya bakalira kakung.

61b. Pun Gajah-Pagon anahuri yan çrĕddhā sang aulun ndi ameta muwah kayântuk yan samĕriki wus sĕdĕng po si yan samakĕning asana iki atut winilĕt ing jangghâ kasturi pan samânĕdĕng santun.

62a. Ken Pĕdang mesĕm sarwy [166]) angling duh tan iwang kaya ujarirĕku pantĕs-pantĕsipun [167]) sĕkar sumanasa wilis sĕdĕng yan pinaran ing ali lalitângamung ken Dangdi angucap kaya tan kĕnĕnungsi pan liwat apingit prĕnahnyânūkṣma ri dalĕm ing gĕlung.

62b. Ken Sorângling aris pira durgamanipun yan sampun kinahyun wyakti ndatan lupun ken Lĕmbu angling abĕcik yan layatakĕnâmawakan [168]) yuddha ĕmbesuk ken rangga Wĕnang asayut duh aja mangkana denirângucap-ucap dudu gawe amalih kahyun.

63a. Sukha raâden mantrī de ning wongirânangsipta raune aguywan-guywan dawuh tiga samâguling tan warṇĕng rātrī ucapĕn eñjing twan mantrī wus ahyas pinarĕk de ning kadehan açrī lingira asmu guyu.

63b. Ka rangga karĕpisun iki aken ajātia sâjñânira sang aulun ring uwa adhipati sapa lunga [169]) maring Madhura ken rangga anĕmbah matur yan atut pun Wiraudayâpan wus wruh ing mūlanipun.

64a. Ndan lingira rāden mantrī Wiraudaya sira mangke lunga [170]) majar ing uwâdhipati [171]) sâjñā [172]) sang katong pun Wiraudaya anĕmbah sandikanira pukulun tumuly amit aglis lakunya wus prâpta ring Canggu munggah ing banawândarung sore tĕdun ing Tĕrung.

64b. Tumuli lumaris duk prâpting Madhura majar swagatinipun sukha sirâdhipati ndan kawarṇaa malih twan Harṣa-Wijaya wus amit ing sang aulun maring alas Trik anaruk punang bala atrĕwuh adan pasanggrahan pan rakryan apatih atuduh.

65a. Muwah [173]) sirâdhipating Madhura sampun prâpti salada samânawa wadung rimbas garu tan kari umwang swara ning wong ambabad wus çīrṇa tĕkang kakayu tinunwan aradin dady anglurung punang alas agung.

65b. Pirang dina laminirêki sirâdhipati ambabad atingkah gṛha wus apinḍa deça aglis ana ta wong kurang sangu dadi woh ing maja rinuruh ndan pinangan esinyâpahit sama den bañcalipun [174]).

66a. Ngka lumrah yan wontĕn wong ing wilwa tikta [174a]) hetu nika n uwus [175]) ring Maja-Pahit: wus tiningkah kadaton açrī tang alun-alun anglunang [176]) marĕp lor angunggul yaya Kanṭhapurâmarpat [177]) malwa punang samārgâgung pasar wus tiningkah asanding bale wwat alangu.

66b. Sakadehanira malih wus tinata gṛhanyângrawit ken rangga marĕp angidul anujw ing kadaton tan ilang takonakĕna alĕp ikang nagara wet ning pratyakṣanira sirâdhipati atingkah kweh tang sĕndang pañcuran ri tĕpi-tĕpi ning mārgâgung.

67a. Ndan sira rāden mantri sampun amit ing sang adun sagṛha mangke mantuk mara ing Maja-Pahit sukha sira çrī naranāthânging [178]) wus karasa ing twas yan andadyakĕn wisti ndatan ketang dera sang adun.

67b. Apan wruh sakrama ning dadi nora çāçwatânulus tinut de ning sukha duhkha urip ndatan [179]) sthiti hetunira nirsangçayêng twas ri twan Harṣa-Wijaya yogya makaawan ing umungsi Hariloka kawastu.

68a. Ndan sira kryan adhipati wus mulih maring Madhura-Wetan alama sira twan mantrī anger ing Maja-Pahit sampun [180]) paripūrṇa langĕ [181]) nikang nagara denirâmaayu tuhw atur Harilaya anurun kweh sang mantring Daha kapusan sih pada kalulut.

68b. Pan tuhu biṣa twan mantrī among smita sukha ning sajjana winehan mas pisis rajata wastrâdi donnya n pada kĕnĕng apus [181a]) mahyun atilar ing sang prabhu hetu ning dāna winangun pan watwan ing maya denira sang sujana mahyun pralabdha jayêng çatru.

69a. Eñjing sira twan mantrī wus açoca agagandhârum tumuly ahyas akampuh udarāgĕm sinuji asabuk gringsing sumagaṇa kris-irâlandeyan [182]) wungu tan pagĕgĕlang emlĕh rawit asumpang tuñjung musuh.

69b. Pinarĕk ing kaka-kaka wontĕn ing wijil pisan arjâlungguh ing patiga ning sarpapuṣpa sĕh sāri ñĕñĕr ing liring sinipatan tuhw angani ati kram ning wajângiar ing ali derâhyas tan paty awuwuh [183]) bagus [184]).

70a. Lingira amanis kadi katruh-truh madhu ka rangga Wĕnang karĕpisun iki sĕdĕng mangke linakon sopâyanirĕng dangu andagĕng sira sang adun sirângrasanana parĕnga lan sanakira kapan mangkyâmangun prang ndan [185]) ken rangga anĕmbah matur.

70b. Singgih atut andika hyang pakanira sampun age pukulun pan

çrī bhūpati lĕwih denira among asih ri hyang pakanira yan tanpa kāraṇa tuhu kweh pangucapan ing wong tan yukting pakanira dinalih laling utang punika mangke depun ketung.

71a. Apĕnĕd yan apotusan marĕk ing sira sang prabhu anĕda siráyinira sang wontĕn ing purī twan Puṣparaçmi yan tan sukha sira çrī naranātha ya ta hetunira andaga atilar ing sang aulun.

71b. Punika kāraṇa [186]) ning malih amanguna yuddha ken Sora angling yan mangkana mawi çrĕddhā sang katong sipi duṣkṛtĕng laku malih amanguna yuddha kaarĕpingsun tĕka den aglis andagĕng sang aulun.

72a. Tuhw alawas de ning anahĕn bramâtya arĕp atanding kaçuran lan pun tumĕnggung mdan pun Gajah-Pagon angling iyâtut iku depun aglis [187]) angdani laku yan amet kāraṇa rimbit akeh tinolih pun Lĕmbu-Pĕtĕng angucap bĕcik wĕngi kaarĕpisun.

72b. Angamuk maring Kadiri den aglis sampun kweh tinolih tunoni [187a]) tang nagarī wyakti kewran punang wong de ning strī anakipun hetunyâjrih tan ana mĕtu kari sira sang katong rĕbutĕn kaarĕpisun ken Nambi angucap ewuh kadi ujarirĕku.

73a. Manawi wontĕn jâti matur ing sira sang aulun pindo tiwas ing laku pangrasanisun [188]) malih urĕn yan amanguna kuṭa gĕlarĕn saptopâya punang mantring Kadiri marma ning atilar ing sang prabhu.

73b. Yan sampun kapusan sang mantrī atilar ing sang prabhu kĕpungĕn ing kiwa punang nagarĕng Kadiri donyâlapâtĕmah pahilan [189]) yan wus [190]) anungkul sang prabhu analakw ingurip sang putrī kalih makatur-atur.

74a. Sĕdĕng yan tinampi makapamalĕsa ning autang sih ken Pĕdang mangke sumahur kaya tan pangĕnoh ujarira kayĕku çrī bhūpati lĕwih manâdhana sudharma ring rat sakweh tandâdhimantrī prasamâsih bhakti dūrāsambhawâtilaring sang prabhu.

74b. Nging [191]) yan kahyunisun iki tan āpti anut reh ing ruci tang dharmayuddha [192]) winangun çāsaning kahot [193]) kas ning hasta ingadu mwang lungid ing astra tan wurung bhinukti kang phala bhukti muktī pinanggih yan jaya kaparājaya tan bheda de sang çurĕng ayun [194]).

75a. Sumahur sira Dangdi muwah sirârya Siddhi mwang pañji Amarājaya pun Jaran-Waha makâdi Kĕbo-Bungalan Kĕbwânabrang samângucap sahur manuk punika abĕcik manira atoh jiwa pukulun.

75b. Pan satata ingati-ati amapulihkĕna līnanira sang aulun ken rangga malih angling tuhu atut yan mangkana anging mangke kaarĕpisun apotusan ring ky adhipati amiwruhakĕn laku.

76a. Pan sira mūlānêng (ng)uni angdani sūkṣma nayopāyêng çatru punika kang tinut denira twan Ino mangke yan têka andaga manawi tan siddhêng laku niyata pinaran tutuh ndan sira sang abagus liwat denirâpanuju asĕng sinita anuwus.

76b. Tuhw atut njarirêki sapa kang lunga[195]) maring Madhura ken ranggânĕmbah matur pun Lēmbu kang kinen beñjing[196]) awan parahu pan wruh uni mūla ning laku twan mantrī angucap lah sira lungaa[197]) ka Lēmbu ken Lēmbu anĕmbah saandikanira pukulun.

77a. Tumuli prāpta ng tadah açri anadah sang abagus kadehan wus dinawuhan lingsir sama mulih tan warṇêng wêngi ucapên eñjing sampun mangkat ken Lēmbu wus munggw eng banawi tan akeh kawulane[198]) andulur.

77b. Ndatan kawarṇêng mārgi aglis prāpta ring Madhura tĕkâñjug-jug ing kadhipatyan sira adhipati wontên ing madhe alungguh kalih lan ken pinatih smu kagyat mangkyâningali tumuli anapâsmu guyu[199]).

78a. Bhahāgea sira kaki bhaya ingutus de sang pangeran sang sinapâsmu guyu sumahur linguyālon singgih manirênguttus wusnyā-majar swagatinipun sira adhipaty anuwus[200]) matura kaki aywâge sira pangeran ana malih upāyanisun.

78b. Mangke amet kanî wontên ta priyanisun sang ratw ing Tatar rowangira anglurugêng çri Jaya-Katong sun sanggupane[201]) angga-ñjar sang putring Daha kang kasub liwat ing ayu aran twan ratna Kesarî mangke isun apotusan amwat tulis awan parahu.

79a. Sira mangsula kaki matura ring sang pangeran antekêna saulan wong Tatar prāptângajawi parênga lan wong ing Madhura samangko sirâyuddha tan wurung kasor punang Kaḍiri idêpên ujarisun.

79b. Pun Lēmbu-Pĕtêng sukhângapi tumuli amit ndan ken[202]) pinatih angucap ĕmbeñjang[203]) sira lumarisa kaki prāpta ng tadahirā-çrī sampun sirânadah akatigan iriki wus ingalapan tan warṇêng dalu[204]).

80a. Ring eñjang wus amit mulih tan warṇêng ĕnu prāpting Maja-Langu lingsir ing rawi ndan sira rāden Ino pinarĕk ing wiyos pingrwa wastranira kêtas wungu cinitra ing parawos[205]) asabuk gringsing mangungkung asumpang angrek[206]) ijo siniram ing er-gulwārum.

80b. Krisirâlandeyan[207]) gading ingukir tañjung[208]) apinggêl kaṇa kalih lan jāga-çatru aly-ali bang ijo aburat jênar mrik sumar winaju-waju angde kung jinur ing mas drawa laty abangkit gĕsĕng tumurut asipat Pakudan anuwuhi ñĕñĕr ing dulu.

81a. Pun Lēmbu prāpta awot sāri twan Ino harṣânduluasĕng

smitângucap kapan sira kaka prāpti ken Lĕmbu anĕmbah matur aris singgih mahâpukulun kinen dera bapâdhipati manirâglis awangsul.

81b. Aturira bapâdhipati ring hyang pakanira aywâge rĕke pukulun andadyakĕna jurit inganti rĕke bapâdhipati lagy amet kanti sampun apotusan maring Tatar nĕnggeh yan satulan rawuh.

82a. Enty harṣanira tuhan mantrī sakadehanira sukha angrungu saturirâdhipati liwat angĕnoh nda sira sang abagus asĕng smita lingira marum ka ranggâcadanga pali-pali ning wiwāha ken ranggâsmu garjita sājñā [209]) pakanira pukulun [210]).

82b. Pun Gajah-Pagon mesĕm nĕhĕr angucap aiti yan mangkanâpan wus sĕdĕng po si inumbuh punang sinom manawi [211]) kalangan ruru ndan ken Nambi gumuyw amuwus duh masa rurwâpan wahw amĕdar wangi nging [212]) kumbang panikânrĕng angrarah āpty anumbitĕng madhu.

83a. Gumuyu rāden mantrī taha yan mangkana kaka manawa kalangan antaka nora oliha ning [213]) ngong atoh pati kuny angulati [214]) duk kagĕm de ning musuh rawongira samânĕmbah ĕnty harṣanipun angrungu.

83b. Sore sampun samâmit mulih punang kaka-kaka ndatan warṇanĕn [215]) ndan sampun çubhadiwasa prāpti [216]) ken rangga sampun abhyāgata sakrama ning wiwāha widhiwidhāna ning pasĕlang saparikrama ning ratu.

84a. Ndan sira twan Puṣpawatī wontĕn ing lalangwan sūkṣĕkângungun denira angrungu yan sira twan Ino āpti amarang lulut hetu ning twas tan kĕnĕnajum kangĕn dera tan katungkulan de ning yayah indung wâspâdrĕs mily angapitu awlas punang andulu.

84b. Nĕhĕr derâpĕkul gulune ken Bayan saha tangis tan unung kaka-kakanira ĕnti wlase tumon sama milu kapingluh sirĕñângling saha smu luh duh sampun pati anggung wuyung pakanira dewa apan wus titah krama ning dumadi punika ketung.

85a. Tan kontĕn palapan i [218]) bhrānti nayan [219]) inguluran tâwaçâmĕtĕngi kalyun lah ta adan acuci doron ahyas maring pagandhan sang inaturan tan sahur tumungkul asmu wirang ken Bayan alon umatur [220]).

85b. Duh dewa punika abĕcik sĕlĕng tinut pukulun sature sirĕñâtutut sira rāden dewī tumuli mara ing pagandhan sampunira asiram wus ginandhan linurat mrik mar arjâwastra randi turuh.

86a. Asiñjang sinra kadalī patrawala apadandan [221]) çyāma eñjerirānarĕmpuh cinitrĕng parahos [222]) saha manggala dadu binoño ing

rukmi tuhw alus akĕmĕr akĕndit dangu mĕkar tigang prāṇa apinggĕl apus pupak kalih kalawan jāga-çatru.

86b. Akalpika hot Tan-Jawi mirah suga salaya kalih asuwĕng mantĕn[223]) wilis sinawong ing mas kahot[224]) rinajasĕng mirah māyāsumpang mas winarṇa wungu kinasturi saha ron pinatik ing çoçoca sinawung maṇḍalikângroroñcyârja[225]) angaras bâhu.

87a. Româpañjang awilis lwir jaladharâmĕm warṣa mātrâsĕsrĕbĕng[226]) smu mlĕtuk çrīnāthâtuturut[227]) ijo lagi tinrānggaṇĕng mâlati winor lawan dosa[228]) mṛdu ning nayana angayoni wahu winawan[229]) sĕpuh.

87b. Waja kumram agātra randi pan uryan ing asusur bang ning lati tanpôpamā rum ning manggistângepon kadi angĕmu madhu gĕndis lagy alinggih smu mangu yaya mukṣĕng tungtung ing liring amor ing sakalangun.

88a. Ndan sira raāden mantrī wus açoca[230]) agandha minging aburat[231]) jĕnar winaju jinur ing ĕmas kahot mar mrik angalang ĕnu[232]) kinasturi tuhw angdani kung ken Nambi mawa aesan[233]) apapan danta ken ranggânglusi wastra sūtra randi atumpal bakung.

88b. Kinulalatĕng mas ādi sang lwir Smara ananggapy aris mĕnggĕp denirânamir muwah pun Gajah-Pagon angaturakĕn sabuk gringsing Smarāntaka tuhw alus akris alandeyan garu sinalagĕng mirah apinggĕl apus pupak kalih kalawan kĕmit-tuwuh[234]).

89a. Kalpikanira mirah ādi kalih lan wedūryâtĕtĕbus nāgapuṣpa sinūri mas tuhw angrawit ndan ken Pĕdang atur sadak gading nĕhĕr sirâsipat Pakudan embĕh manis ing liring kadi atruh-truh madhu.

89b. Tunudy angilo ambĕciki patap nikang rema arja sinrat ing nakha pun Sora mĕndĕk atur sĕkar mangli pinatran[235]) mas kumram sinawung tangguli kĕtur siniram ing er-gulo mar mrik pantĕs angaras bâhu.

90a. Waja wahw agātra randi angani[236]) lulut kram ning lati anirang manggista rĕmpuh[237]) tang rājasângepon de ning gisi-gisy atur mirah ādi sakadehanira harṣa tumingal kaya wawahunĕn twasipun ken ranggâsĕng smitânuwus duh ahyang[238]) sang abagus.

90b. Tuhu yan panarīra ning Manobhawa ri hyang pakanira mesĕm sang lwir Atanu ndan wus lingsir kulon tistis[239]) kiraṇa ning hyang bhānuraçmi muni tĕkang çubhamanggalârum tan warṇan raras sang lwir Smara wus munggah ing pasĕlang akalihan lan rāden Galuh.

91a. Sumar gandha ning dhūpâsṭānggi gulgul langu[240]) tĕkâwah rum[241]) sang dwija añjaya-jaya ung nikang ghaṇṭā awor rĕng ning

stuti weda stawa sampun ing pinaslang wus munggah maring pagulingan weçma añar tuhw alangu.

91b. Woya ring banawa sarat [241]) wus pinajang-pajangan ginubahan mañjěti kumram sinurat ing parawos [242]) samirnyâçrī tuṇḍa [243]) sapta sūtra wilis mwang rakta pinerěmas tuhw ādi atilam cawunārja cung pupur.

92a. Akarang-ulwa taluki sinujing mas winarṇa loloran sumar gandhanyěngukup cacandy alěp tinon ingidran [244]) bot rawy araras ingukub baturnyâluhur wongnyângwe multak kumucur saking tulalayan ing karang hastī tusnyârjânduk aněng [245]) sāri ning tuñjung.

92b. Akeh tang balyâlit-alit amarapadu anêng těpi prasama cinaraṇan arum tawingnyâlakon açrī Arjunawiwāhâlalayan bata winětuwětw ing hema kumram rajata mantěn wilis abhrā tuhw angrawit kady amagut sěně ning çaçih wah rum.

93a. Cinara-carêng sarwasari muryâmalisir gadungnyâtur wangi [246]) tang měnur tañjung çrīdanta mangli kamuning mar mrik pinik ing waṭi rěng ning bhramarêng santun awor i rěcěp ing pangringringira sang apulang hyun.

93b. Wus sumaput tang samir sang dyah tan-sah ing kisyapwan manër-amër [247]) rinumrum rum ning nādânrang gěndis duh rari sang lwir hyang-hyang ning Ratih katwang ing madhu jurub deu tulus sihta ring kawlas-sih angělwakěn lara kung.

94a. Sang dyah měsah saha tangis lungsur ing kisyapwan sang lwir Smara amahi wacanârum wah raras kalangon mari [248]) jīwātmanisun dalu tan paněwas ing anggung bhrāntângajap rumta masku sang hyang ning manis atur cātakânglih amalar truha ning jaladhi madhu.

94b. Wibhramêng awyaṭi tan wr' ing deyânglih tan-wun apuhara [249]) luluh yan tan ana sihtāmratani [250]) kalahron saking Nandawana masisun rari angdani měndung tinut ing anilālon nglurwakěna riris madhu nahan upamānirisun amalar sih sang arum.

95a. Apan tan ana malih keṣṭi amūrṇani lara kung yan tan sira ātmajīwa sang dewa ning kalangon lah sanmataněn isun rari těwaskw ing (ng)uni angěmban ri durgama ning wanādri tinututan ing çatru.

95b. Darpāmrasana angarěki sarwy anglīlā-līlā amrih lukar ing siñjang sang dyah asmu maras mingyândoh adatan lali ri pangrakṣā ning tapih sang amalat rum marmara amahi manis ning wacanâmuluh rěmpuh.

96a. Sarwy anglamběng [251]) aris alihirângdadak bhāṣā turidâwah rum angajap manis raras ing sapaturon siněla-sělan kidung anglung

raçmi rasanyâluñu tinut ing nâdânrang juruh tuhw angrâgani akung sang dyah tan wr' ing daya epuh tan sāra derânggrēmus.

96b. Tiña ng ghaṭita pingpat duk asil ing [252]) kokih padu ning siñjang sumar mrik gandhanyârum minukhawāsiwor wangi ning gopitta tuhw angrāgani sang amalat kung harṣângaras madhyâros anrang wuluh gading atur pādapânglih kalahron sang dyah tinurwan ring kasur.

97a. Tan dhārana angrēti kāpti pamiṣya ning smara waçânungkēmi jaja sang sinēkan raras mar kepon anglih udatan poly' atulak pamrahâsa ning jayēng kung anitihi anggângrapēti sang dyah añjrit angaduh.

97b. Tan sirânahēn bwat ning gati pamrājayēng salulut sang dyah mūrcchā kahantu pamrat [253]) ning wahu sily'-awor drēs ning çwaṇita angraktani tapih sang amalat kung gipih angluwari saraçmi anungkēmi pipy arum.

98a. Saha wacanângrērēmih duh rari sampun alalis pukulun tolihēn manira dewa sang ayw anom paran wēkas ing kary awuyung lah tânglilirâtmajīwa sang nityânūkṣmēng jro nāla ri sandhi ning tutur nahan ta lingirâlon pēgat-pēgat kaslēk ing luh.

98b. Lagy aniram sang kapati wāspanira tumuly anglilir mēnggah angayuh tapih aris winawēng pangkon sawacana amuluh rēmpuh esi gula drawa anglilira ta sira masku sang lwir hyang Ratih nēhēr dera sungi sēpah punika jampyan ing alēsu.

99a. Anécēp laty amisit sāri sarwy akakawin arum Smarâmidhāyaka yaya atruh madhu gēndis duk dewī Ratih winahan raçmi tan-dwa ken iña rawuh tan asru marani ng [254]) kang sanir twan mantry alon amuwus [255]).

99b. Oya rika toya siram ken iña alon umatur sampun wontēn ing pagandhan ndan sira rāden Ino tumurun nēhēr acota [256]) angēmban sang dyah tan asru lumaris maring pagandhan inamēr-amēr rinumrum.

100a. Ken Bayan prāptâtur wārih twan dewī dinyus [257]) tan-s' ēng kisyapwan sampun ginandha marum ken iñâtur dodot sūtra rakta atumpal lakung cinitrēng parada ndan pun Sanggit anampa siñjang gringsing lung ing sih mwang ken Pasiran anawa sabuk sūtra randi tuhw alus.

100b. Ndan ken Pangunēngan anampânggyan-anggyan sarwakāñcana murub de ning nawaratnâdi tuhw arja tinon (h)inyasan de ning kakung sarwy anata çrīnātha [258]) mēlēt rema tinrānggaṇēng mēnur lawan ketaki inanggyakēn simsim çaçarudhira saha wacanârum.

101a. Puniku masku sang lwir Ratih cihna ning wus awor kung

sarwy angudang-(ng)udang angarĕky anungkĕmi pangkon sang dyah mingyângrĕngoni alis tumuli ingĕmban munggah maring jro jinĕm mrik mar tang samir sampun sumaput.

101b. Tan wanuh marmângarih-arih lah tâguling pukulun alĕsu sirâtmajiwânĕhĕr angidung alon Jayendriya duk apulang sih sarwi anuru-nuru swarârum amanis tan ĕnti pangracananirĕng rum.

102a. Ken rangga wontĕn ing yawi lan sanakipun padâgamĕl kĕtur muni tuhw alangu Dangdang-Gĕndis anom amanangggĕl lung ing harṣa akakîngsen carang santun cacâmaranyâtap mlĕcut kadi anuru-nuru sang apulang raras ĕnti harṣanira angrungu.

102b. Tumuli samânmrĕm kalih akaron kampuh meh tumiba ng dawuh sapta sumirir tang samîraṇa alon amwat gandha ning sarwa-santun gĕrĕhnyâhrit tan asru umuni du kilyan mandra-mandra angatag mĕndung pangrĕng ing bhramaranyômung anĕng sâri ning tuñjung.

103a. Suswara nikang pakṣî gĕnding kokilanyânumuhu [258]) mayûrâ-nikâñawuwwang munggw ing kayĕn angayon pañjrit ing ayam talun muning tangguli gĕnding atur [259]) anungu sang wahw apulang sih pan merang hîna sampun.

103b. Eñjang wus ndan atangi kalih sang lwir ing Manasija sang dyah winawĕng pangkwan inajum lukar ning weṇi winahan rum ning nâdânrang gĕndis tur ingaras-aras sinung sĕpah ring lati tan apti sang dyah mingyâsmu [260]) rĕngu [261]).

104a. Tinut ing nâda amanis pupûji sang wong ayu lĕwih nĕhĕr ingĕmban aris [262]) maring jungut sĕk sinom sampunirâdus gina-ndha [263]) wus ahyas asalin kampuh aparas [264]) wungu lot lor asiñjang cĕpuk kĕmbang tuhw embĕh raçmi denirângliga wit ning susw agĕmuh.

104b. Alungguh ing patiga ning kamuning lagy angure weṇi sinrat ing nakhângrawit asmu tĕmĕk aijo anîrṇa jaladâmĕm jawuh tan-sah kaka-kakanira marĕk atata ken Bayan anampa sĕkar munggw ing nanampan hema sinamiran taluki dadu.

105a. Ndan sira râden mantrî prâpti sampunirâsiram wus ahyas ginandha marum harsâningali rabi asĕng smita sarwy angidung Rangga Wuni duk apulang hyun lan dyah ratna .... wati swaranirâ-nirat madhu [265]).

105b. Sang dyah smu kagyat aningali smw erang nĕhĕr tumungkul sang lwir Smara angrumrum [266]) duh jiwanisun rari bhayĕki hyang-hyang ing madhu-pasir tur winawĕng [267]) pangkwan ingajum wra ning weṇi kinĕnan wirâga salagârum.

106a. Sampun ingesan tumuli ingĕmban mantukna ring lalangwan

ring madhe tĕngah alinggih sira raāden mantri harṣâmamacuh [266]) anungkĕm-nungkĕni pangkwan angaras payodhara lingirâris lah kantuna sira ātmajīwita [267]) kakantâmit mijil pukulun.

106b. Asung sĕpah asĕng mijil wastranya randy atumpal çwetâlus asaluk limar wilis arja apadon [268]) rukmi akris alandeyan çyāma sinalagèng tatur asumpang kayĕn inajum rinaras ati iner-nawa mar mrik patap ning remârja mĕmĕk ajamus [269]).

107a. Luru ning warṇa amĕkiki pan wahw apulang lulut sampun prāpting wiyos pingrwânĕhĕr [270]) sirâlinggih ri ĕb ning açokâmayung sapadapa sĕh sâri sakadehanira sukhâningali aguñĕpan smu guyu.

107b. Wr' ing sĕmu rāden mantri asĕng smita sawacanârum duh kaya isin ingsun derânglerakĕn liring ken rangga mesĕm [271]) anuwus singgih awlas manirânulu sinwam ing açoka puniki atyau depun aluru.

108a. Bhaya uni wĕngi sĕng ning niçâkara pūrṇa ning Kārttika liwat [272]) denirâmrati [273]) rum donyâsmu kalahron wyakti [274]) yan mangkana kaka punang tad'-âsih tībrâkung [275]) anon çitângçu tan wanuh angāpti raçmi ndan pun Gajah-Pagon guyunyâsru biṣânglĕngkāra wuwus [276]).

108b. Awlas isun aningali ring bhramara bhaya kaṭarag eng hyun dene angāpti sāri ning cindagânom wyakti yan awih ning [277]) syuh rĕñuh karagĕt ing rinipun [278]) twan mantri mesĕm angrungu sarwy aningali uryan ing nakhânéng jaja rawongira sama gumuyu.

109a. Duh kaya iwang po si malih yan ring kawîçwara tan pacihna carik [278]) ing karas mesĕm rāden lun rame derâguywan-guywan ndan lingira sang abagus ka ranggângapa ky adhipati alama mbontĕn rawuh [279]).

109b. Ken rarangga [280]) matur ot sâri mahu manirângrungu nĕnggeh yan sampun ndandan mangkat angajawi wus rĕkyâkanti lan wong Tatar ken Nambi alon anuwus samayane bapādhipati nĕngguh sawulan rawuh.

110a. Lingira twan mantrī lah si mogha ri [281]) sira age prāpti ken Sora anĕmbah matur ih tuhu çarānta iki rawong pakanira angati-ati pukulun apakayèng rapa pakĕna ning aniwi lana jinungjung lungguh ya tâtut makadadaêng [282]) ayun.

110b. Sang inaturan tan sipi sukha ning twasira angapi atur ing wongirâsanggup akayĕng palugon tumiba ng dawuh tĕlu angluwari tangkilan mantuk maring pamrĕman kulon ken ranggânéng yawi pan tan sinung mulih kinen anadah lawan sanakipun.

111a. Alami ucapakĕna polahira sang abagus nityaçâmong rāga

kung sotan ing wahu sily'-awor rāden dewī wus rĕsĕp asih sekaprāyānut-tinut ndan sang putring Malayu kalih ndatan padrĕwe kahyun.

111b. Wus kalumbra(h) ing rat pandirinira twan mantri ring nagarĕng Wilwa-Tiktâlintang çobhanira mari kangĕn eng nagarĕng Singhasāri brayan akasukhan kady amungpung polah ing bala nityaçâmangan anginum.

ZANG V (*Kadiri*) [1].

1a. Ĕnĕngakĕna deningsun ndan malih sira kryan adhipating Madhura sampun mangkat prāpting Maja-Langu sagṛha tan kantun sakweh ing bala saha sañjata ĕnty harṣa ning twan mantrī lwir tarulatā kalahron.

1b. Wahu linawad ing jawuh ring Kārttika dady anglung asĕmi ndan sang nātha ring Tatar wus tĕdun ing Canggu saha bala pĕnuh ibĕk ing tĕgal lurah Janggala [2]) çighrâkukuwu atidurga lwir kānana tinon.

2a. Ndan sang nāthĕng Daha wus ingaturan [3]) ing mantrī ri prāpta ning wong Tatar manghyânglurug sampun ĕnti punang deça linurah satĕpi ning pradeçĕ [4]) Canggu wongnya tinawan sawany' ângili sun kagyat nṛpati adan apangarah ing mantrī wus anĕmbang tĕtĕg agung umwang swaranya atri.

2b. Geger sanagara sakweh ing sang mantrī kṣatriya samâdan sañjata mĕtw ing lĕbuh saha bala supĕnuh sama marĕk ing nṛpati kunĕng sang prabhu tinangkil ing pangastryan [5]) sakweh ing sang parâdhimantrī wus prāpta angling çrī bhūpati patih yan palibhayĕng Tatar prāptângajawi.

3a. Apty angluruga lumindih ing nagarĕng Kadiri angapa derângrasanana nĕnggeh [6]) yan wus akuṭa ring lurah Janggala kulon ing Canggu iṣṭanisun aglis amaguta ken apatih matur aris sahâwot sāntun duh sampun pādukâji yan age-age amaguta [7]).

3b. Wyakti tan ewuh po si de ning patik bhrângrasani prāptine palibhayĕng Tatar lwir kĕbwândon pugĕran kumapakṣânĕkani jurit lwir anglangini udadhi tanpa ramwan wyakti karĕna ry anta ning pasir pan tan wruh wiṣṭi ning laku amrih jaya dadya kaprājaya.

4a. Mangke hyun patik bhaṭṭārâglis auni gĕlar durga kang winangun munggw ing jurang alas kĕpungĕn lamun prāpti.

4b. Ken dĕmung angling tan supadi wangunĕn gĕlar mangke iṣṭanisun tĕkângĕpung ing pasanggrahannya den aglis.

5a. Kaiṅden alu angling lan twan sirikan mangkyânahuri duh aja kataragal derâuni laku yan pangrungonisun malih punang Maja-Pahit sawetan ing Bobot-Sĕkar arĕp andagĕng nṛpati wong Madhura sampun rawuh ky adhipati mawy akanti lan wong Tatar.

5b. Wyakti mangke ndatan sisip pambatangisun uni [8] yan ring punang Harṣa-Wijaya anugglarakĕnâpus [9] saptopâya den-gugoni mangke anut walĕsĕn ring ruci sūkṣmabañcana sing [10] kāraṇanyâlah ton uni duk ing Singhasantun labdhagati mati pun Kṛtanagara.

6a. Ken Mahāpati mojar rusit ring nayopâyâpan wus kĕnêng apus [10a] uni kaya tan antuka upāya malih.

6b. Ndan ken tumĕnggung Mṛgapati mojar asru ajâdawa winuwus denira rumasa papagĕn depun aglis.

7a. Apan satata iniṣṭi çūradharma [11] linêwih tan jrih yadyan pembuha muwah patik ajy amagut anêng [12] tĕgal Bobot-Sārih mleñjing mangkyâtandinga kawanin lan wong Tatar kalih wong Wilwa-Tikta wismṛti makaupāyêng sinulah tan tolih sapangucapan ing para.

7b. Wyakti kṣatriya duṣkṛti tan ulahan ing wong kahot mĕne lamun kasor ing prang aywĕnapura muwah tumpĕsĕn depun ĕnti sukha sakweh ing sang para mantrī angrungu ujare ken tumĕnggung sahur pakṣī asanggup atoh jiwa ĕmbeñjing makadada eng [13] payuddhan.

8a. Ndan çrī bhūpati ĕnty harṣanira angrungu yan wong Wilwa-Tikta amalik karasêng twas wus panitah ing Widhi.

8b. Pan sampun saptalingga pandiri çrī narendra gumanti bhaṭṭārângalih maring Wilwa-Tikta mārga ning mulih.

9a. Dady angling çrī bhūpati asêng smita mārdawâris patih yan tuhu mangkanaa kaki Harṣa-Wijaya andagêrisun malih wyakti [14] sêdĕng po si rowangan ing angadu kasinghawikraman [15] arĕbut kīrti çūradharmêng ayun siddhâmanggih phala ning jayawijaya.

9b. Sukha rakryan apatih angrungu andika sang katong saha sĕmbah matur duh singgih patik bhrânduhun sājñā pāduka nṛpati rāden ārya matur awot sāri yan tuhu pun Harṣa-Wijaya andaga malih ri jĕng sang aulun yêku wwang hīna tutur kadungkap pāpa [15a].

10a. Pan sampun lĕwih pamumūle çrī naranātha wus jinungjung lungguh kintila-wiçuddha dharmaja de nṛpati.

10b. Wus sinungan [16] nagara nguni ring Wilwa-Tikta sakeh ing wong Singhasārī wus sinungan padenyâdrĕwe kāpti.

11a. Wyakti yan anut juti pan masa mĕnanga malih ky adhipati lawan wong Tatar tan supadi kantia sekaprâya ring ulah ruci yadyan mĕnanga masâwet ing pamuktyan pan olih saking duṣkṛti sukha çrī narendrângrungu lingirâris lah mangke padâdandana.

11b. Kaarĕpingsun ring beñjing amaguta ing Bobot-Sāri ndan sang para adhimantrī kṣatriya matur atut ājñā pāduka nṛpati den eñjang-eñjang adandana sañjata atingkah gĕlar wus awan lĕbar tinangkil çrī narendra sakweh ing bala wus sama atiyang.

12a. Kunĕng sira çrī pramiçwarī woyĕng jro pura ring yaça witānâlinggih pĕpĕk sakweh ing sang para biny-aji.

12b. Wontĕn sira raāden diwī ratna Kesara kalawan twan Puṣparaçmi tan-sah kaka-kakanira sumanding.

13a. Kañcit prāpta çrī nṛpati solahira [17]) tan kadi nguni tĕka alungguh ri sanding çrī nṛpawadhū apiṇḍa sungkawa kinubda ring twas sakweh ing wong jro purī rĕp tan ana wani angucap çrī pramiçwarī asĕmw ajrih matur duh kakāji punapa marma ning rundah.

13b. Angling çrī narapati aduh tuhu kapwĕng dadi wong tan kĕna ring dalupakāra [18]) ring ulah ayu amrih langgĕng ing amukti tan simpang sukha duhkha pinanggih bhaya wus panitah ning dewa tan sisip pun Harsa-Wijayândagêçisun malih akanti lawan wong Tatar.

14a. Lan ky adhipating Madhura rowange andaga sawetan ing Bobot-Sāri wus kapusan sakweh ing para mantrī.

14b. Nĕnggeh ĕmbeñjing anglurug ing nagarĕng Daha mĕne iṣṭanisun yayi amaguta ing tĕgal Bobot-Sāri.

15a. Sukha matiâjurit nging [19]) wĕwĕkasisun yayi karia sira kawĕlas-harṣa tungkulĕn anakira nini ratna Kesari yan tinawan maring Maja-Pahit sang liningan asmu kapĕnĕtan ndan lingirâris asmu-smu luh aduh katuhone pun Harṣa-Wijaya.

15b. Lali uni duk [20]) ing kawlas-hyun ingurip dera kakāji bhayêki atur solah ing pāpaka [21]) tinut sapriya lan sang wanarī umuhara [22]) pati kaya tan arĕp agĕsang manira tan-sah umiring aji yadyastun kawawa ring Yamani lĕwih yan amanggih swarga.

16a. Ndan rāden dewī wāspanirâdrĕs angasapta rawongira samânangis muwah sakweh ing sang para biny-aji.

16b. Kinayuh de çrī pramiçwarī sirânakira aduh jīwanisun nini lagi anom sira amanggih wiṣṭi.

17a. Sumahur rāden dewī srĕt ning swara kaslĕk de ning tangis lwir atuh madhu drawa duh sampun sirĕbu mangkanâpan iṣṭa manira tan-sah umiring saparanira dyastun kalĕbw ing rorawa bhage si malih yan amanggih sadyuh sira pramiçwarī ĕnti wĕlasira.

17b. Ndan sira Puṣparaçmi liwat wirangira tan sinipi denirângrungu twan mantrī andagĕng sang nātha lana ingucap tan asthiting laku de ning wong jro purī lwir tan ing rat kaksi dady awĕtu tangis drĕs ning wāspanirângrawayan kaya sukha yan angĕmasy antaka.

18a. Wr' ing sĕmu çrī pāduka çorī wus karasèng twas larane twan Puṣparaçmi anging [22]) norâdrĕwe rasa ning ati.

18b. Pan tuhu reh ing nareçwarī dharma ginung tan āpty anasar laku amrih siddha muwah waluya warāpsari.

19a. Wet ning çuddha ning ati dady awĕtu wacana amanis duh anakisun Puṣparaçmi wus wruh isun ri kalaranira nini sampun anggung wingit pan tan adrĕwe rasèng twasisun ing sira den tumulus sihta angangkĕn ibu risun asanak lan pun ratna Kesari.

19b. Mène yan isun mati lan nini ratna Kesari anut līnanira sang nātha karia sira tuhan swastha langgèng anukti sang liningan anĕmbah tan pangling pan kaslĕk ing wāsṭa karuṇa sakweh ing wong jro angrungu sama alarânangis ndan lingira çrī narendra [24]).

20a. Duh ajânangis [25]) pan krama ning dadi tan lana ring urip atĕmahan pati wali(k) kang pinrih siddha ning kāpti.

20b. Wus marĕm tangis ing wong puri tan kawarṇaa solahira çrī bhūpati kawuwusa sang anèng Maja-Pahit.

21a. Wontĕn ing jro pura ahunggw' ing bale dantângrawit twan Puṣpawatī tan-sah riningring pinacuh-pacuh wĕtu ning nādârum kadi atruh nadhu gĕndis duh bhayèki uny antuk ing hyang anutĕr madhupasir aminda ri rumâtmajīwa marma ning aayu tanpa upamâ.

21b. Pan ndi nggona ning olih angulatana dyah ayu lĕwih kaya sira pangeran yadyan midĕring saptadwīpânukuha [26]) salwa ning jagat masâmanggiha malih yadyastun pingsasra ajanma [27]) tan-sah sira angawulakĕnèngsun sadenirângreha masâdrĕwya rasa.

22a. Mesĕm sira twan Puṣpawatī duh niṣkāraṇa ujar ing añjaring weṇi ndi bhramara tan pamaly apet manis.

22b. Pan masa lalita ring sāri yan sampun lĕwas tur tan amwati rum masâmangun harṣa sumbaly angririwĕgi.

23a. Balikan isun puniki liwat derânuntang [28]) urip tan wruh sahurakĕna anging [29]) istanisun anut solah ing aniwī saderângreha tan malya' kāpti duh sampun liwat derânunuluh anging malih sang putring Malayu ayu lĕwih anulus suguṇa [30]) wīrya.

23b. Sĕdĕng rowang ing anukti atut makardhanareçwari mesĕm sang kadi Smara sarwy amèkul angaras aduh çaya bisângucap-ucap kapo sang ayu iki taha mangkana isun mirah yadya pindolih [31]) ratna puṣpita masa linĕwiha kaya sira pangeran.

24a. Pawonganira sukhângapi angling ken Bayan aduh sĕdĕng tuhu pan sanak amirwa tur rowang ing kawlas-sih.

24b. Mesĕm ken Sanggit kānakara yan anèng awak angde sih ing kakung po si yan tan ana tan-wun tinambang mĕlik.

25a. Apan tan pati-pati reh ing sang anĕmu sih ing swāmī yan tan pakāryêng kuna prih ning amūjā Smara norèng [32]) asanak marma ning sih ken Pasiran analuri duh tuhu kaya ujarirĕku wyakti malih tan kĕnèng apunggung amalar sih sumbali anggawe lara.

25b. Sama gumuyu sakweh ing marĕk anujw ing ati tan-dwa pun Rāgānurida prāpti mĕndĕk awot sĕkar matur ing sang apĕkik yan sirâdhipati anêng yawi angatĕr pun patih ing Tatar sang inaturan asmu garjita tumurun aris sarwya ambĕciki wastra.

26a. Sūtra rāgen lwat saka lor arja minas drawa anungkĕlang duhung alandeyan çyāma rinajasêng mas ādi.

26b. Mĕnggĕp derāsuwĕng pĕpĕlik lagy amalampah kinĕmbangan de ning rabi lah ta sirângĕmbanganĕsun rari.

27a. Malar mĕne katon abagus sang dyah tutut angĕmbangi sumanasa pĕtak [33]) lagi winalat churigā siniram ing er-gulo mar mrik mangkin amuwuhi pĕkik amalampah sinangon sĕpah sang dyah anginang wus tinarimêng wajânĕhĕr angaras lah kantuna tuhan.

27b. Mangkĕngsun amit mijil tur lumampah lagy anolih-nolih pariwārânêng harsa amawa paṭārana lante mas tuhu ādi pun kĕmbar ing uri ambakta kalih-kalihan kumram rinĕnggêng ratnâdi prāpting bacingah alungguh ĕb ning açokāmayung asĕhĕn sĕkar.

28a. Punang marĕk atata ndan pun patih ing Tatar ĕntī gawokipun tumingal ing warṇanira raāden mantrī.

28b. Pan tuhu kadi tan ing rat pangrasânêng [34]) citta bhaya hyang Atanu ndadi rājaputra suguṇānom apĕkik.

29a. Ndan sira kryan adhipati matur sahâwot sāri puniki pun patih ing Tatar kinen dera sang nātha marĕka ri jĕng hyang pakanira sang inaturan angling asĕng smita kapan çri narendra prāpti kang utusan awot santun matur aris pukulun mben ikāpañjang.

29b. Mangke wus wontĕn ing Jung-Galuh sampun akukuta lor ikang tĕgal Bobot-Sĕkar sampun çīrṇa linurah punang deça tĕpi siring ing Canggu don ing manira kinen marĕka ing kapan pukulun pakanira lumurug ing Mĕmĕnang [35]) kaya bilala sira çrī narendra.

30a. Angati-atyakĕna jurit amrih amakayakĕna pukulun ri jĕng pakanira anging den tumulus sih.

30b. Kaya ujarirâdhipati nguni yan wus labdhagati sirâweh sang putring Mĕmĕnang [35]) punika kaṇg pinasti.

31a. Asĕng smita twan mantrī yan angucapa ring ati duh tuhu kapo tan wruh kumapakṣândungkap luhung arĕp ing sang rājaputrī lwir nglung ing çikhari [36]) mangke atinggal jambatan āpty amilĕt

çitaraçmi tan-wun atĕmahan lurn tan wr' ing wiṣṭi nahan pangrasanirêng twas.

31b. Matura sirêng nṛpati masêngsun angowahi malih sojare uwâdhipati kaarĕpingsun [36]) mangke mangkata ĕmbeñjing ndan sirâdhipati matur aris awot sĕkar tuhw [37]) atut pukulun punang bala kabeh sampun atiyang samâpti atoh jīwa ring payuddhan.

32a. Iṣṭi manira dewa punang sañjatêng Tatar saking lor pukulun punang wong Madhura saking dakṣiṇa mijil.

32b. Pakanira dewa saka wetan pukulun depun eñjing-eñjing mĕne parĕng mĕtu anêng tĕgal Bobot-Sāri.

33a. Anut isun ujarirĕku lah ta ki apatih pamatura ring çrī narendra [38]) depun eñjing mijīla ring tĕgal Bobot-Sāri kang utusan anĕmbah tur amit çīghra ndatan kawarṇêng awan wus prâpti matur ing nṛpati sojar sang apĕkik sukha sira çrī narendra [39]).

33b. Ndan sira rāden mantrī rame angingon-ingoni bala sama asukhan-sukhan anadah sirêng yawa lawan sirâdhipati muwang sakadehanira tan kari umwang swara ning tatabuhan gong gĕnding gubar abarung lawan surak aganti yaya karungu eng wiyat.

34a. Lwir guntur sĕkul ulam tan pĕgat punang lalawuh sārah drawiṇa lumindih brĕm tampo kilang arak pangasih.

34b. Ĕnti sukha ning bala prawīrâmĕtwakĕn sanggupnyâtri anĕda gagamanipun solahnya tuhw angrĕsy ati.

35a. Ĕnty harṣanira twan mantrī malah lingsir hyang rawi lingira ka rangga karia den rame anginum ajakĕn sanakirĕki lan uwâdhipati pan kayângĕlu isun ken rangga mesĕm awot sāri pun Gajah-Pagon gumuyu sĕdĕng po si yan mantuka pakanira.

35b. Pan tĕmbe ning amanggih paparotan sarwa-lĕwih atut winĕdar manawa cicir sama gumuyu sakweh ing angrungu ndan sang lwir Smara mesĕm nĕhĕr lumaris añjugjug maring salu wetan twan Dara-Pĕtak katĕmw [40]) ing madhe tĕngah alinggih mĕnggĕp lagy angracik gandha.

36a. Wastranira alus lot lor asiñjang tĕpus laguna [41]) amanggala taluki dadu arja rinajasêng rukmi.

36b. Tumungkul lagi talun nun ndi [42]) patuh embĕh ayu teja ning carma kuning [43]) kinasut ing kukus ing dhūpa mar mrik.

37a. Wadanfurang çitaraçmi kāwran ing himânipis remânda-anda mlĕtuk tinrang [44]) ing dosa [45]) lan ṇĕnur ĕnty harṣanira twan mantrī tuningal [46]) tĕkâhungguh sumanding angayuh tĕngah sawacanârum lah si ausan [47]) derângracik gandha twan Dara-Pĕtak minge asmu maras.

37b. Anampik lungayan tumurun arêp lungaa[28]) twan mantrī harṣânggamĕli hasta ih maring ĕndi sira dewârĕp angarenana bhrânta tur ingĕmban munggah ing jinĕm mrik mar anangis raâden dewī winahan nâdânrang jurnh masku rari sampun acungking pangeran.

38a. Tumuly atangkĕb panang samir sang dyah angĕsah winawèng kisapum ingupuk-upuk linali-lali ing raçmi.

38b. Sampun dahat denirânangis[29]) âtmajīwita[30]) mène lamun isun mati tangisana layonisun dyah ari.

39a. Nĕhĕr angaras aris aningsĕty amĕkul mangkin çaya anggagat-gagat smara hastanirângrawega(h) amrih sandhi ning tapih sarwi anglamlang dadakan aris swarârum yayânrang gula wuluh akon tan marasèng gati sang dyah epuh kanglihan ndatan polih atulak.

39b. Sah ning siñjang sumar mrik arum madhyângga lunggah[31]) aros sang amalat smara harsa anarin[32]) syuh rĕmpuh sang dyah tan mary anganini añakar lungid ing nakha wus çirṇa rĕmpuh twan mantrī tan dhâraṇângrĕti kâpti pamrat ing awuru anitihi lumaja[33]) tang astra smara.

40a. Sampun kawawèng paturon sang dyah angaduh mar mûrcchânglih sakit ing saraçmi drès ning çwanitângraktani[34]) tapih.

40b. Dadi kapati sang amalat[35]) gipih angluwari gati anamlun amawèng kisapwan asarâkon anglilir.

41a. Tolihĕn isun dyah ari sampun dahat alalis paran polahanisun kari bhrânti sarwi anggagap tĕngran sang dyah wus nâtrânglilir pinapag ing wacana mrik[36]) siniñjangan aris tur inajum[37]) wra ning weṇingĕmban maring pagandhan prâpta sireña atur toya siram.

41b. Wusirâsiram kalih sampun sinalinan rapi wus ginandha binurat mrik mar arjâhyas pajarĕmpwan sang dyah ingĕmban maring pamrĕman nĕhĕr ingaras aris lah kantuna sirâtmajiwa mangkèngsun amit nĕhĕr sinangon sĕpah sang dyah asmu rĕngu minge atulak.

42a. Sinrĕng winidhi tutut sang stri lagi tinarimèng lati nĕhĕr amali-maly angaras lah kantunèngsun mijil[38]).

42b. Sarwi añjumput sĕdah ing clor kuning tur lumaku lagi anolih-nolih ndan kocapa ken rangga anèng yawi.

43a. Meh surup ing hyang rawi awusan anginum ndan sirâdhipati wus mantuk prâpta ring pasanggrahan muwah mangke amigajihi[39]) balanipun ken rangga wontĕn ing wiyos pingrwa lawan sanakipun kañcit prâpti sira sang abagus lagy alinggih anèng sor ing pinda-pinda.

43b. Asmu susah patap nikang rema mangkyâmĕkiki ken rangga mesĕm tur anĕmbah bhaya sâra tuhu denira angĕlu uni malah acum

asmu guyu sang inaturan ken Nambi mesĕm sarwy angling de ning kumbang [60]) punikâsmu luru katrâsan angaras sumanasa [61]).

44a. Pun Gajah-Pagon anahuri [62]) aduh tuhu kangelan punang pĕcuk pan tĕmbyânĕmu mînâgung anĕng bot rawi.

44b. Tur endah po si sĕdĕng mangke amrati kung gumuyu wongira angapi sang lwir Smara mesĕm sarwy angling aris.

45a. Ka rangga sira ĕmbeñjing atitingkah lampah ing bala lawan pidudukĕn mangke jujudukingsun ken ranggâwot santun ndan sira rádyan wus angluwari tangkilan mantuk ken ranggânĕng yawa atingkah pasĕlang mangkyâmiduduk munya ng gĕnding gong umung tan paparungwan.

45b. Sawĕngi ramyâpapali sakuwu-kuwu atri punang bala asukhan-sukhan ndan twan Harṣa-Wijaya aguling ing dewy Andara-ḷingga kady amungpung polah ing salulut yaya tinuru-turu de ning tabĕh-tabĕhan gumuruh anĕng yawi tumiba ng ghaṭita [63]) sapta.

46a. Kady anggyatakĕna wijil ing bala prawîra sama mĕtw ing lĕbuh atiyang sañjatâsurak awanti-wanti.

46b. Awor swara ning kuda angrik awang [64]) pangrĕgung ikang hastî lwir kady anangi sang apulang raras tumuly atangi.

47a. Wusirâdus mara ing sira dewî Puṣpawatî pan lagy aguling ing lalangwan sang kadi Smara prâptâningkah gubah sarwy angalapi kĕmul saha wacanâris lalubuh dahat kapo sira lah ta atangia gandhanĕn isun nĕhĕr sinungkĕman tur ingaras-aras.

47b. Kagyat raâden dewî anampik hastânĕhĕr atangi asmu ewa angrĕngoni paran gawenira prâpta durung bosĕn rika sira ring salu wetan mesĕm sang lwir Smarânĕhĕr angaras duh çaya canggih kapo sirâtmajîwa taha mangkana rĕko isun mirah.

48a. Yadyan arabia suputrî ayu-ayu masa kaya sira dyah ari pinakâtmajîwa lingga ning urip.

48b. Mangkĕngsun amit mangkatâyuddhâmalar ana sihan ing hyang mĕne sirâtĕtĕmua lawan arinirĕki.

49a. Lah gandhanĕn ingsun pukulun sang dyah mesĕm angling aris ka Bayan glis pametana gandha iringsun ken Bayan prâptâtur wangi ring cucupu cukmi sampunirâgandha mrik mar tumuly ahyas alañcingan gringsing udayana alus arjâsumping mas tiningkah sumanasa.

49b. Pinattrayuddhângrawit pinatik ing mirah âli sinawung maṇḍalika [65]) sumar mrik siniram ing jĕbad arjânting-antingira Brahmawiṣṇu bĕlĕngkĕr mas âli pinatik ing nawaratna murub apinggĕl kaṇa kalih lan kĕmitan aly-ali mirah kalawan wedûrya.

50a. Abapang tahuki ijo akarambalangan angrawit kinitir-kitir kumram pinatik ing nawaratnâdi.

50b. Patap ning rema amĕkiki mrĕngĕs ning latya lwir angĕmu madhu gĕndis waja dumanta wahw atungtung randi.

51a. Ñĕñĕr ing driyâmanis lwir kocaka juruh tuhw angani ati ning akung [66]) nora yan tan kagĕma susah manah ing mulat atĕmahan luluh wyakti yan panarīranira sang hyang Manobhawa twan Puṣpawatī ĕnty harṣanira mulat ing laki yaya mukṣa mĕr eng tawang.

51b. Lingira sang apĕkik lah karia jīwanisun rari sangonana sĕpah mangke manira pangeran pan ewĕh ing ajurit manawa pĕjah makasangua ning andungkap lĕwih pan sira dewastrī patibrata satyĕng kakung sang dyah ĕnti marma maras eng [67]) dalĕm twas.

52a. Ndatan asari anginang tinarimĕng waja angaras-aras nĕhĕr mijil sumĕlang lagi anolih-nolih.

52b. Sang kantun sipi ĕla-ĕla asmu mangu tan wruh wĕtuan ing luh ken Bayan angucap sampun dewa anangis.

53a. Pan ila-ilĕng ajurit tinangisan ing istrī walik pangeran līlākĕna prih siddha ning ayuddha sirĕña matur aris singgih sature ken Bayan kajar ing tutur ing trikāya pariçuddha iniṣṭy amrih jaya ning kakung sang inaturan harṣângusapi wâspa.

53b. Ndan sira raden mantrī sampun prâpting pangastryan [68]) kapanggih wongira samângadang pan wus asuwyâtiyang umwang swara ning tabĕh-tabĕhan uni ning gubar bherī kumusuh awor lawan surak amlingi karṇa lan pangrik ning turangga mwang hastī angrĕgung anrĕng amĕtta.

54a. Punang lumakw ing harṣâpañji Amarājaya pun Jaran-Waha lan pun Kĕbo-Bungalan Kĕbo-Nabrang tan kari.

54b. Sama anunggang kuda açrī pinayungan kĕtas wilis tan-sah pangawinipun tulus yan kakartalĕng jurit.

55a. Balanyâkeh sumrĕg ing ayun tanpa ingan [69]) kweh ing bĕdil kalawan tulup suligi ugari mwang umbul ndan pun Gajah-Pagon lan ken Sora wus munggw ing wâhanâçrī pinayungan wong [70]) singhajaya gumrĕh ing harṣa lawan wong bhayangkara saha watang murub bhinūṣaṇan mas.

55b. Raranggane kasilir mlĕcut kinombalan [71]) bang angrawit ndan ken rangga lan ken Nambi wus munggw ing turangga pinayungan sahâpangawin tan-sah kang wong jayasiri wong rajasa sanâsikĕp papan rangin tinrap bang jĕmbul cinitra ing mas ādi kumlab pĕdangnya liniga [72]).

56a. Sira twan mantrī sampun munggw ing kuda jamus pinalanan

mas muruh pinatik ing çoçoca kumram yayĕng tulis.

56b. Sopacāra tinut ing jong kĕmbar alangu lar ing ali kumlab tinĕpi-tĕping [73]) sūtra rakta sinujing rukmi.

57a. Saha jujulukārĕng ayun lan dhwaja kumlab tinulis hyang Hari munggwh ring pundak ing khagendrānglayang anĕng rĕmĕng kady angrik sinilir ing anila lwir angajarakĕna çirṇna ning çatru punang watang sewon ingĕntasan gniñjrĭng kumram kinamlalan rakta.

57b. Sumrĕg humampah anĕng ayun punang wong sinĕlir prasama Kĕling [74]) kapracayĕng jurit lwir kinumlalan wĕhang nika mwang dada tangan suku wok bris ury eng kanin nikĕng jajārujit lwir tinambalan yaya bĕntar rĕmĕk rinakut tuhu kabhinna-bhinna kadi dānawa.

58a. Ndan wong binĕcik anom-anom wayahipun kaparĕk ing raāden mantrī sama tumambirang apĕkik-pĕkik.

58b. Tur sampun sami tamĕng [75]) gati tuhu yan titik nagarī pan anak wasi ring dangu denira raāden mantrī.

59a. Gumĕrĕh ing kanan keri punang wong amagĕr sāri parise pinanggalan mas kumudalan [76]) lang pĕtak kumĕdap-ĕdap tang pĕdang ingunus dumilah lwir tatit ndan sirārya Siddhi sampun munggw ing hasti lumaku ing pungkur pan sampun prathama ing yuddha pinakanggarakṣā.

59b. Jujuluke pinanding ayun tinut ing jong kuning saha lala kumusuh rinuwĕg ing tameng alunial tinĕpi-tĕping rukmi kumĕñar nĕpuhi sĕng ing rawi tang [77]) dukduk tinĕba-tĕba ing mas ādi pinucakan mani(k) ken Pĕdang ring uri sampun munggah ing sāmaja.

60a. Saha pangawin pinanding harsa pinayungan huninduh lalanyāngiring ndan sira Dangdi samānunggang hastī.

60b. Pinayungan kĕtas ijo saha jujuluk sumrĕg lalanyākeh angiring saha sañjata tuhu angrĕsy ati.

61a. Lwir giridahana palaku kumpah ing lalāndon jurit awatara sawarūthi [78]) unwang gumuruh swara ning tatalahan mahasāra gong gĕnding gubar bherī lan tuwung mwang tang çangkhāngrik tinyup kadi pĕrĕh pāwaka kumutug klab ning tatit ndan atur wahwas ning watang.

61b. Ramya ning surak kadi kĕtug lan [79]) glĕdĕg ing bĕdil sawang gĕlap atarung krĕcik ing watang awor lawan krĕbĕt ing kantar rangin asinahan sakistih ing çarādri katunu tan kacarĕtĕng ĕnu sampun prāpting tĕgal Hulan-Santun ky adhipati wus prāpta saking dakṣiṇa.

62a. Ingiring de ning para mantri saking Madhura sasañjatāpĕnuh kumlab tang tunggul tabĕh-tabĕhan muny atri.

62b. Ndan sang nātha ring Tatar sampun mijil ing kuṭa saking lor lumaku kweh ing bala sumahab lwir jaladhy angalih.

63a. Duk prāpting tĕgal Bobot-Santun esuk sampun samāngdani glar ndan kawarṇaa çrī narendra ing Mĕmĕnang [80]) dawuh sapta atangi wusirāsnānādehaçuddha ri swatanu dadi karasĕng twas çīrṇa ning jyoti rasa [81]) dūta ning antaka prāpti embĕh çūra çrī narendra [82]).

63b. Tumuli sirāhyas akampuh pĕtak alus wĕdihanirārjāmarĕmpu(h) anungkĕlang kris alandeyan maṇik toya ingĕmas ādi anguwah karṇā-sumpang campaka pĕtak [83]) jinĕbad mrik arum anting-anting kostubha sumunu tuhu açrī derāgĕlung kĕkĕlingan.

64a. Urṇā [84]) ratnādi bhūgaçrinira [85]) sumunu apinggĕl kaṇa apus prāṇi ali-ali bang ijo roro sisih.

64b. Arjāpadakāsusun [86]) kalih rinĕnggĕng nawaratnādi sumunu tang karambalangan tuhu lwir ratw ing tulis.

65a. Ndan çrī pāduka çorī ĕnti marasirĕng ati tumingal ing sang prabhu ta ya [87]) muksaāmorĕng tawang tan awalia malih dadi tang luh kumĕmbĕng ing aksi sakweh sang para biny-aji kapĕgan ing aliring [88]) twan ratna Kesarāpan reh ing lagy anom amanggih lara.

65b. Wikan çrī narapati hetu ning samāmĕm wingīt mesĕm sawacanārum duh yayi aywānggĕng wuyung pan wus panitah ning Widhi mangke sĕdĕng po si pamang wong Maja-Langu mārga ning mulih andungkap Çiwādhilaya [89]) punika kang gunung sang siddha putus ing kawirājya [90]).

66a. Çrī pramiçwarī ĕnty harṣanira angrungu wacana sang anom [90]) lwir çaçāngka pūrṇānīrṇa pĕtĕng ing [91]) ati.

66b. Anging [92]) kang kari karasĕng citta tṛṣṇānirĕng twan dewī ratna Kesari ketung pangamu-amunirĕng (ng)uni.

67a. Pangrasanirĕng lagi tan lyan makātmajīwāndraweni sing lĕwih sesi ning purī ndan atur asana malyw anĕlĕng asāri anĕng Kārttika lalu tan sih ing wātāsru dadi atĕmah lahru wet ning lagi anom atĕmahan luru wyakti tan pantuk de ning amalar.

67b. Lingira çrī bhūpati wus wruh isun laranira [93]) nini denipun ratna Kesari lah sampun ketung bhaya wus kāryanirĕng kuna tinĕmu malih apan tan kĕna hinuwang anom atuha [94]) amanggih wiṣṭi lara pati ndan çrī pramiçwarī çighra wus atĕmah lilā.

68a. Sawacanāris sandikanira sun anut tan-sah umiringa jĕng aji yadyastun kawawa maring aweci.

68b. Bhāge yan andungkapa lĕwih malar ana gañjaran ing pĕjah anut yukti satata cinintya ring jro ati.

69a. Anging [95]) depun tumulus sih punika krisira kakāji makawan-

iaun sumiwis çri naranātha sukha sirāsung kēris ndan sakweh ing sang para biny-aji sama tan anārēp karia karasēng ati sih nṛpati mwang çrī pramiçwarī pan durung sirâsung lara.

69b. Ingaras-aras twan dewī denira çrī bhūpati karia ratna Kesaringkn mui ātmajīwita pātakanira tungkulana masku yan tinawan maring Wilwa-Tikta [illegible]) sēdēng nggonanirāniwī apan wong lawu suguṇānom apēkik anulus prawīrēng raṇa.

70a. Ndan sang Iwir Ratih matur aris awot santun kaya lumuh pukulun manira yan katawan maring Maja-Pahit.

70b. Pira sukha ning kari agēsang yan tinilar de ning yayah indung anging sun tumut saparanira bapâji.

71a. Gumuyu çrī bhūpati sarwy amēkul sawacanāmanis duh jīwanisun awēdī wirang kapo sira sukha pējahānutēng rawit tur sinangon sēpah tumuli mētu duk prāptēng yawi wongira kapanggih kabeh sampun atiyang gong gēnding alarung tan paparungwan.

71b. Wus munggw ing ēman sang aulun cinarapēng mas tuhw ādi agung aluhur kinēmlangan kombala pētak [illegible]) uni ning ghaṇṭā-nikāsrang [illegible]) angungkung tinut ing jong putih alangu sopacāra saha pangawin kundab tang tunggul pētak arja tinulis manuk dewatā anglayang.

72a. Awor ing hinānukṣma tinēpi-tēpiing kālat kang mantri wṛddha umiring supēnuh parēk ring çrī narapati.

72b. Ndan ken tumēnggung Mṛgapati lumakw ing harṣa kalawan ken dēmung samânunggang kuda rakta ingēmas ādi.

73a. Sama pinayungan randi rūpane tulus angrēsy ati agung aluhur dēdēl ing netrāsmu rēngu jēmbatnyāwyang tēkēng pipi gēdeg ati-ati romanyātēb pinaçēng mas mekēl-ekēl tibēng gigir gunrēbēg balanyēng ayun watang ingēmas kumram kinombalan bang.

73b. Pun Kēbo-Rubuh kalih kalawan ken Mahāpati ken rangga lan ken kanuruhan wus sama munggw ing kuda salalanya lumindih ing harṣa ndan sira kryan apatih sampun munggw ing wājī pinalanan rukmi tinut ing payung saha jujuluk kweh ing balane tan paligaran.

74a. Rāden āryānēng mutatira çrī naranātha twan sirikan lawan raāden alu prasama anunggang hastī.

74b. Ingiring de ning bala mwang mantri araraman adhipaty añjuru sabala pēnuh ramya saha surak atri.

75a. Kadi sāgarāngalih laku ning bala kagiri-giri uni ning tatabuhan gung gēnding angalun peleret çangkha anlingi awor lan pangrik ning kuda hasti angrēgung glēdēg ing bēdil mwang surak iwir omlak kumutug anēmpuh parung kram ning sañjata rēmēng akilat.

75b. Wus prāpting tēgal Bobot-Santun wahu trang ing rawi çrī narapati lagi anganti ri sor ing wāṇḍira katon tang çatru sampun agēlar ilèk tang lurah lor wetan kidul lingira sang nāthānèng ēndi nggone punang Harṣa-Wijaya ken Mahāpati matur awot sēkar.

76a. Punang lor iki sañjatèng Tatar lwir gunung atur rēmēng tang tunggul sakilat angēdap wahwas ning astrālungid.

76b. Satalēh-tabēhan muny atri kadi kētug lan pangrik ning turangga hastī angrēgung kaya gēlap angrēsy ati.

77a. Saking kidul ky adhipati ri ēh ning kēpuh winilèt ing karamayātuh tèkèng ṣiti wra [99]) mēlung salala supēmuh kadi [100]) kinglara anon preta nīca dusta kaçmala pangilèpnyèng çatru tēka angrik agyāmrang amupuh tan-wun ēnti tang çatru pinarawaça.

77b. Kang ring [101]) wetan puniki atur roh ning sāgarādri kinasut de ning limut pawra ning dhwaja mwang tunggul kram ning sañjata lwir taṭit angēdap punang bala lumindih angalun pakrèp ning watang tulup bēdil salas lwir unur tang wāhana kud' hāstī lumurug tan paligaran.

78a. Sakweh ing prawīra kang munggw ing wāhanātur wyāghrapati barwang singhānghrik anggēlur anon hasty amēttānguling.

78b. Pun Harṣa-Wijaya munggw ing tēngah pinayungan tuhw agrī anunggang hastī aluhur cinaraṇa ing mas ādi.

79a. Kadi bhāskarānēlēhi [102]) wahw angudayagiri āpti agya anīrpakēnārī odan çrī naranātha sukha angrungu dadi mahil [103]) kang baddhi çūrajāti ning satriya sèng ning netrāsmu [104]) rangdi iya ujarira dyastun pembuh malih nora mātrèngsun wēdia.

79b. Ken tumēnggung Mṛgapati lawan ken dēmung Wirasandhi asru umatur patik aji mangkyānaguta pun Harṣa-Wijaya sanggenanipun yadin lwir wyāghra singhāmunggu anganti guhānyānēda patik bhrāngrohātakēra guṇa sakweh ing angrungu sukhāgyāpranga.

80a. Rakryan apatih matur aris mangke hyun patik aji paradhipati añjuru kang marēp ing lor ajurit [105]).

80b. Kang mantrī araraman malih marēp kidul amagutèng pun adhipati ring Madhura kalawan bala thāni.

81a. Sakweh ing wong Kadiri raāden ārya lan patik aji mangke amaguta sañjatèng Maja-Langu pāduka bhaṭṭāra karia pukulun sakweh ing sang mantrī wṛddha kang umiring manggut çrī bhūpati tumuly agēlar kang sañjata tang bēdil mwang tulup lumakw ing harṣa.

81b. Saha surak lumindih sang para mantry anom kweh rumihin mwang ken tumēnggung kalih kalawan ken dēmung linurug sañjatèng Maja-Pahit kumutug swara ning bēdil mwang tulup suligi cacahan [106])

lwir warṣa rame apagut punang yuddha gong gĕnding gumuruh tan paparungwan.

82a. Ndan wong Kadiri çighrâmuk rampak angiwung awatang sumuyug tumĕmpuh ing harṣa krĕcik ing wahwasnyâtri [105]).

82b. Tan-dwâsmu titih bubar sañjatêng Wilwa-Tiktâpan sinrĕng ingamuk tan poly' anangkul akeh punang angĕmasi.

83a. Kĕbo-Bungalan kalih lan pun Kĕbwânabrang asmu runtik tur marêng ayun saha balâsrang lumurug ramyâwĕtĕh punang jurit kweh ing pĕjah ndatanpa wilangan [106]) sang prawîrânrĕng umusir yaça çûradharmêng ayun kang pĕjah ndatan ketung atambĕh muwah [107]).

83b. Tan-dwâkeh angĕmasi mantrî Daha lan ing Maja-Pahit wontĕn ta sutanira sira kryan tumênggung aran Gagak-Wiruddha rûpanyâbêsus kalih lawan anake ken dĕmang sama kakartalêng jurit bĕbrĕngose mahw agâtra-gâtra wilis [108]) aran Bañak-Wîranâda.

84a. Tumandang kalih angiñcih watang maring harṣa solahe tuhw angrĕsy ati smu brahmâtya rĕñcang acrĕng lumiring.

84b. Singhâmagut mangkyângĕmasi pun Kĕbwânabrang ĕnti runtikipun lan Kĕbo-Bungalan çighra [109]) tumandang kalih.

85a. Sama awatang ndatan gigu tuhu yan prakâçêng jurit tumuly apagut silih-tangkis adwan-dwan yuddha pun Gagak-Wiruddhânrĕng amatang pun Kĕbo-Bungalan mangkyânanggul kontal punang watang winalĕs trus jajane rudhiranyânĕmbur aniba pĕjah surak ghûrṇita.

85b. Bañak-Wîranâdâpulih [110]) pun Kĕbwânabrang mapag aglis asuwyângadu kawanin midĕr amet chidra aongsyan silih-tangkis ken Bañak-Wîranâda rĕñcang [111]) tandangipun mangkyâsring amatang tan polih pun Kĕbo-Nabrang tuhu prathamêng jurit tumuly amalĕs amatang.

86a Trus jajanya tĕkêng lamungsir rahnyâlayanâniba pĕjah wrĕg balanyâlayu mantry anom aky' angĕmasi [112]).

86b. Ndan ken tumĕnggung Mṛgapati lawan ken dĕmang ĕnti runtikipun tumingal ing sutane kalih angĕmasi.

87a. Aglis tumandang maring ayun solahe tuhw angrĕsy ati angunda-unda watang netrâcrĕng awĕlu bang ning mukha lwir arahup gĕtih kabhinna-bhinna lwir Kâlântaka kĕmbar adhimantrî srang tumitih saha balâmuk amrang angiwung kadi wah guntur saking parwata.

87b. Acwon kweh ing mati punang çawâtap atitip lan kud' hâstî tan ketung asmu titih [113]) wong Wilwa-Tikta syuh bubar winaça sinrĕng inamuk ken Sora apulih maring harṣa sabala lumurug lan ken Nambi tumĕmpuh ramyârukĕt tang jurit apagut pada prawîra.

88a. Sang para mantrī munggw ing kuda sama wicitra tuhw açri atangkis rangin saha pĕdang pinrangakĕn lwir tatit.

88b. Kang munggw ing sāmaja tamĕng [114]) yuddhāngduk-dinuk lwir nāgâliwran ing awyati tang dukduk sing kĕna tan-dwângĕmasi.

89a. Surak awanti-wanti yaya karungw ing [115]) awyati awor swara ning tatabuhan ramyârurĕk tang yuddha along-linongan silih-tindih tanpa gati [116]) punang bĕdil mwang tulup kabĕt mangkin angrĕgut silih-kĕris amĕk-pinĕk ing pĕdang pan kadi anupung sang wīrĕng raṇa.

89b. Akweh sang mantrī Kadiri pĕjah depun Gajah-Pagon kalih lan ken Lĕmbu tan gigisin tandangnyâmuk inidran rinĕbut [117]) de ning ari ndatan gingsir sing kaparag bubar syuh punang çawa atumpuk ĕnti runtike rakryan tumĕnggung Mṛgapati tumandang kalih ken dĕmang.

90a. Dinurung pun Gajah-Pagon lawan ken Lĕmbu sahâçabda tur anudingi iyâsu adhama ko tan-wun mati.

90b. Ken Sora kalih lan ken Nambi agyâtulung sakĕringan kadulu dera tumĕnggung lan ken dĕmang glis awalik.

91a. Tija bhāgya [118]) ko kapanggih pan satatĕngsun ati-ati ngko katĕmwing [119]) payuddhan mangkyâtakĕra guṇa pamalĕsamu autang sih ingurip de nṛpati ya ta sahurakĕnĕng [120]) jīwamu angĕmasi pañcagating rorawa sang liningan mesĕm nĕhĕr anguçap [121]).

91b. Ih tuhu ujarira iku pamalĕs ing autang sih uni duk anĕng Singhasāri ri ngko parachidra linanira nṛpati çri Kṛtanagari iya pūrwaka tinut runtik rakryan tumĕnggung bang ning akṣi dumilah kady alalatu [122]) agni tumuli aglis amatang [123]).

92a. Ken Sora tan gigu atangkis lagi amatang-winatang tan pantuk pan silih-tanggul punggĕl punang [124]) watang kalih.

92b. Kalih sama angunus kĕris midĕr aongsyan angukih prāṇâpan prathamĕng pupuh tan kĕdap acrĕng lumiring.

93a. Kumlab tang pattrĕm kengis lwir pawilĕtan ing tatit tuhu lwir Kāla wibhuh atanding lagy anawung laga karwângrĕsakĕn ati asuwe ndatan kawĕnang rakryan tumĕnggung sring amhabad anuduk ndatan polih ken Sora çīghra angrĕgut kalih pada çūrasārĕng yuddha.

93b. Ken tumĕnggung Mṛgapati kasoran sinuduk tumuli trus jajanipun rudhiranyâlayana [125]) muñcar anrba kang surak muwang gumĕntus ken dĕmung ĕnti runtikipun tumandang aglis ndan ken Nambi mangke amagut pantĕs atangkis rangin saha pĕdang ingĕmasan.

94a. Asrĕng angukih prāṇa ken dĕmung sring amatang ken Nambi atangkis rangin mĕlĕcut [126]) anlĕsĕg anuduk aglis.

94b. Trus jajane ken dĕmang anibânuli pĕjah tang surak [127]) awanti-wanti lawan tabĕh-tabĕhannya muny atri.

95a. Rug tang sañjatêng Kadiri syuh larut tan panolih akeh mantri kṣatriyângĕmasi donnyârês kagĕman tumon ri kadbhuta ning ari [127a]) abyuran ndatan wr' ing ungsi [128]) durga ning wanâdri nggonnyânusup amrih urip tan ketung sih ning tuhannyêng (ng)uni asung dĕmak pupūrṇamān [129]).

95b. Ndan sira kryan apatih kalawan ken Mahāpati makādi sira rāden ārya tumandang maring harṣa erang tumon ing bala ajrih sawacanâsru ah paran karanu atinggal palagan dudu krama ning mantrī kṣatrīya yan tan angungsir yaça çūra ring payuddhan.

96a. Apan ing (ng)uni tan lyan wus kalumra(h) ing jagat akīrting raṇa wong nagarêng Mĕmĕnang [130]) pinakāçrayêng jurit.

96b. Mangke punapa karanira kondur ing yuddha lalu eman tuhu yaçantêng dangu pinanglĕh awĕding ari.

97a. Wyakti winarah sirêng ayu ri sojar ing aji punapa idĕptêku kâla ning yuddha tang çatru yatika mārgantândungkap [131]) lĕwih kaçūranta makapamĕnĕripun [132]) swarga mokṣa lĕpas çūnyâdi parama yêku tinĕmu yan pĕjah ing raṇa apakayêng tuhan.

97b. Bhāge yan ana sihan ing hyang siddha jayêng ari sulabhâyaça wīrya pinanggih kottamanirêng rat yan hinālayu wĕding ari tan-wun tang pāpa pinanggih duryaçêng rat punapa kāryanirêki pinakaulun denira çrī bhūpati wineh dĕmak pupūrṇamān.

98a. Mangke ta walik siddhakĕnâjñā çrī narendra tawuran [132a]) ing autang sih atoh jīwa sukha matiâjurit.

98b. Nahan ujarira kryan patih mwang rāden ārya kalawan ken Mahāpati sama sukha kweh ing balângapi [133]).

99a. Makādi sang para mantrī harṣa angrungu kadi tarulatā kalahrun walu linawad ing jawuh egar denyânglung asĕmi [134]) kadhīran agyâprang nambut gagamanipun saha surak gumuruh atri awor swara ning tatabuhan mwang bĕdil kumutug tan paparungwan.

99b. Sakweh ing parādhimantrī kang munggw ing wāhana kud' hâstī samâruhun-ruhunan sahala gumuntur amuk ranjak tan panoly' amrang angiwung rame patambĕh ing yuddha muwah sing kaparag gĕmpung titih wong Maja-Langu akweh pĕjah atindih tan pangawĕr linurugan.

100a. Syuh larut bubar tan panolih kweh tiba kedĕk de ning rowangipun binwatan kadhīran dera rakryan apatih.

100b. Lawan raāden ārya sing [135]) apulih mantring Maja-Pahit tan-dwângĕmasi çīrṇa syuh prāpta ring arĕp twan mantrī.

94b. Trus jajane ken děnang anihânuli pějah tang surak [127]) awanti-wanti lawan taběh-taběhannya muny atri.

95a. Rug tang sañjatêng Kadiri syuh larut tan panolih akeh mantrī kṣatriyângěmasi donnyârês kagěman tunon ri kadbhuta ning ari [127a]) abyuran ndatan wr' ing ungsi [128]) durga ning wanâdri nggonnyânusup amrih urip tan ketung sih ning tuhannyêng (ng)uni asung děmak pupūrṇamān [129]).

95b. Ndan sira kryan apatih kalawan ken Mahāpati makâdi sira râden ârya tumandang maring harṣa erang tumon ing bala ajrih sawacanâsru ah paran karamu atinggal palagan dudu krama ning mantri kṣatriya yan tan angungsir yaça çūra ring payuddhan.

96a. Apan ing (ng)uni tan lyan wus kalumra(h) ing jagat akirting raṇa wong nagarêng Měměnang [130]) pinakâçrayêng jurit.

96b. Mangke punapa karanira kondur ing yuddha lalu eman tuhu yaçantêng daugu pinanglěh awěding ari.

97a. Wyakti winarah sirêng ayu ri sojar ing aji punapa idêptêku kâla ning yuddha tang çatru yatika mârgantândungkap [131]) lěwih kaçūranta makapaměněripun [132]) swarga mokṣa lěpas çūnyâdi parama yêku tiněmu yan pějah ing raṇa apakayêng tuhan.

97b. Bhâge yan ana sihan ing hyang siddha jayêng ari sulabhâyaça wirya pinanggih kottamanirêng rat yan hīnâlayu wěding ari tan-wun tang pâpa pinanggih duryaçêng rat punapa kâryanirêki pinakaulun denira çrī bhūpati wineh děmak pupūrṇamân.

98a. Mangke ta walik siddhakěnâjñâ çrī narendra tawuran [132a]) ing autang sih atoh jīwa sukha matiâjurit.

98b. Nahan ujarira kryan patih mwang râden ârya kalawan ken Mahāpati sama sukha kweh ing balângapi [133]).

99a. Makâdi sang para mantrī harṣa angrungu kadi tarulatâ kalahrun wahu linawad ing jawuh egar denyânglung asěmi [134]) kadhiran agyâprang nambut gagamanipun saha surak gumuruh atri awor swara ning tatabuhan mwang běḍil kumutug tan paparungwan.

99b. Sakweh ing parâdhimantrī kang munggw ing wāhana kud' hâsti samâruhun-ruhunan sahala gumuntur amuk rampak tan panoly' amrang angiwung rame patamběh ing yuddha muwah sing kaparag gěmpung titih wong Maja-Langu akweh pějah atindih tan pangawěr linurugan.

100a. Syuh larut bubar tan panolih kweh tiba keděk de ning rowangipun binwatan kadhīran dera rakryan apatih.

100b. Lawan râden ârya sing [135]) apulih mantring Maja-Pahit tan-dwângěmasi çīrṇa syuh prâpta ring arěp twan mantrī.

101a. Ken rangga asmu runtik kalawan sirârya Siddhi ken Pĕdang lan pun Lĕmbu ken Dangdi prasama tumandang tinut [136]) denira râden mantrī sumahab tang bala sĕlir maring harṣa rame tang yuddha lwir sâgara rob anĕmpuh lambung ing gunung atri kumutug tan paligaran.

101b. Asuwyâprang ndatan gingsir umwang krĕbĕt ing rangin apagut lan krĕpuk ing kantar kryang ning pĕdang asimban amrang-pinrang agatik silih-arug arurĕk lagy amatang-winatang tan tinolih kweh ing mati de ning sang prawīrĕng ayun silih-tindih ramyâ-ngguntur-ginunturan.

102a. Lwir bubul puuang wasundhari de ning grĕbĕg ing bala mangsé kumdur mĕlĕk tang lĕbu awra dadya amĕtĕngi.

102b. Ya ta marma ning yuddhâwor tan karuhan [137]) sâya lan ari aridu woyânuduk rowang lyan tang pati prang-prangi.

103a. Tanpa wilangan kweh ing paratra sawâhana kud' hâsti lumrah tang rah amandĕli wĕlĕk ning lĕbu mawatang payuddhan malih kadi sâgara rudhira ghūrṇitângalun de ning pangohan ing kud' hâstī amĕkasi pati sukĕtnya tang rawis awatu-watu mastaka.

103b. Kweh ing wangke atap atumpuk mwang sirara ning kud' hâstī parwata durgati saha watu ridang wahwas ning sañjatâwra sumangkrah amuluh tingas ya tângdéwĕh ing sang prawīrâmrih yaçĕng jurit ndan ken Gajah-Wīrândaru [138]) asmu runtik amĕg kuda maring harṣa [139]).

104a. Rūpane tuhu angrĕsy ati pamulw [140]) asmu jamus pantĕs asikĕp rangin cinitrĕng mas pĕdangnyâkram rinukmi.

104b. Çocanyâcrĕng galak amanis pantĕs anakira Mahiṣa-Rubuh kalih kalawan anake pun Mahāpati.

105a. Lĕmbu-Wīrântakâranipun rūpane [141]) akung raspati pamulw ajĕnar amanis samâsikĕp dadap ken Pĕdang lan ken Dangdi agyâ-magut asuwe atanding kaprawīran tan-dwa kawĕnang Lĕmbu-Wīrântaka denira ken Pĕdang Gajah-Wīrândaru asmu kabangan.

105b. Tumuli amlabad anuduk ken Dangdi luput inungsi solahe pantĕs aramping malĕs anuduk trus jajane sira Gajah-Wīrândaru aniba pĕjah saking turangga rame kang surak awanti-wanti awor lan tatabuhan ken Mahiṣa-Rubuh aglis tumandang.

106a. Kalih lawan ken Mahāpati maring ayun solah asmu tan gigu tumingal ing sutane kalih angĕmasi.

106b. Sama anunggang liman karwângumla dukduk ingĕmasan apucak maṇik sumunu [142]) anĕpuhi sĕng ing rawi.

107a. Ndan sira ârya Siddhi anajag ken Mahâpatī pun Gajah-

Pagon harṣa mulat ing pun Kĕbo-Rubuh tumuli angunus kĕris agyāmagut dinuk saking hastī ndatan gindal aglis rinangkul tang hasti pinrang tan-dwa pĕgat gulunipun Mahiṣa-Rubuh rahnyāmulakan.

107b. Aniba saking hastī ndan nuwah ken Mahāpati asuwyāprang angadu kawanin pan tuhu prathamĕng [143]) yuddha sirārya Siddhi lupus dinuk amalĕs angduk saking sīmaja angĕne prāṇa ken Mahāpati rudhiranyānĕmbur aniba pĕjah ri ūrdha ning sāmaja.

108a. Kang surak tan paparungon bubar alayu wong Kadiri rakryan apatih maring harṣa lawan anake kalih.

108b. Sang atuhāran rangga Sucitrārinipun Citragati arane kalih wahu tumambirang apĕkik-pĕkik.

109a. Sama anunggang wājī rakta pinalanan ring mas ādi ndan sira rakryan apatih munggw ing kuda pĕtak [144]) bhūṣaṇan tulus adhikāra yayĕng tulis maring harṣa ndatan kewran asuu mingis anon kadbhuta nikang çatru kumutug kadi agni angasut amarawaça.

109b. Lawan anake kalih tan linggar ndatan gigisin rinĕbut de ning çatru sing kapapag çirṇa kawĕnang tuhu patih anangku bhūmi ndan ken rangga Wĕnang ĕnty harṣanipun tuningal ing rakryan apatih aglis tumandang lawan ken Lĕmbu katigāpañji Amarājaya.

110a. Sama asikĕp dadap munggw ing wājī ken rangga Sucitra apagut lawan ken Lĕmbu-Pĕtĕng sama çūrĕng jurit.

110b. Ken Citragati tan doh lawan sanakipun mangkyātanding lawan pun pañji Marājaya kalih prathamĕng gati.

111a. Asuwyāngadu kawanin ndatan kuciwa kalih ndan sira kryan patih Mundarang apapag lan ken rangga Wĕnang tuhu sama pratyakṣĕng pupuh ken ranggānguncap asuu guyu ah panglampwa tiwasmu nguni tan wruh ing apus dudu krama ning patih pan tan wr' ing lokika deya.

111b. Mesĕm rakryan apatih ih atut ujarmu mongkono pan tan wruh ing adhyātmika dudu kang wong Mĕmĕnang [145]) tan wruh ing apus pan wruh nguni duk sira prāptātur bhakti anungkul malaku ingurip angasy'-asih don ing sinambhramĕng ayu anging [146]) kesti anut ing kaçūrahatan.

112a. Pan ling ning aji ginugon yadin çesa ning ripu amalaku ingurip wĕnang (ng)upādhīta [147]) sinambhramĕng sih.

112b. Anging [148]) mangke denirānalik lah sukhĕngsun sirāmukting [148*]) atrabhukti tinĕmu phalanira nguny atur bhakti

113a. Nging [149]) iṣṭanisun iki wus warĕg ing wibhogādi āpti mamuking mukti pada ken ranggāsuu guyu duh taha mangkana ujar ing kabutuh tiwase linewih sang liningan runtik tumuly aprang silih-

ukih kudanirâwurudĕran ken patih anuduk asring ambabad.

113b. Ken rangga Wĕnang atangkis luput pinrih ingungsi tuhu prathamanĕng pupuh amalĕs mangke anuduk trus jajane ken apatih rudhiranya alayana mijil sumĕmbur anuly anibâtĕkĕn rangin atutur awan ing antaka tan-dwa pĕjah punang surak ghûrgita.

114a. Ndan ken rangga Sucitra lawan sanake pun Citragati sampun angĕmasi antaka kalih suçramĕng jurit.

114b. Denipun pañji Amarājaya ken Lĕmbu çirṇa salalanipun sumyok punang surak tabĕ-tabĕhannyātri.

115a. Raāden āryâsmu runtik mulat i bala luyuk [150]) ajrih tumatolang maring harṣa lan rāden mantry alu lan twan sirikan katriṇi sama munggw ing hastī tuhw atur Wirātātmaja Çweta Uttara [151]) Çangkhâçrī samângunda-unda dukduk sabalâtri kumusuh angamuk rampak.

115b. Kondur wong ing Maja-Pahit asmu kangelan wet ning asuwyâprang winahan kawanin dera rāden ārya mwang sang para ksatriyânrĕng lumurug kweh ing pĕjah ndatanpa wilangan syuh çirṇa malayw atindih-tindih tiba kedĕk ing rowang anâñjrit angaduh ginalah pinrang.

116a. Kadungkap pranahira rāden Harṣa-Wijaya angadĕg luhur ing hastī cinaraṇa kumram de ning mas ādi.

116b. Asmu brahmâtya mulat ing balâwrĕg layu kâtarĕng sĕng ning netrâsmu randi sumirat mindĕr lwir klab ning taṭit.

117a. Tumulya andĕg hastī sumuyug kang wong sinĕlir kadbhuta tandangnya tan panolih sama kawigaran hyun-hyun mangke denyângĕmbari amuk saking kanan keri angasut rame punang yuddha arurĕk awor aprang-pinrang ing pĕdang silih-kris tuhu tan pangeman jīwa.

117b. Raāden alu kalih lan twan sirikan tumandang aglis akweh mantring Maja-Pahit paratra denira kang ambĕkĕli wong sinĕlir dinuk saking liman ndan rāden Wijaya harṣa tumingal tumandang aglis satwy angunda dukduk ri rĕngga ning hasty agung lwir Erāwaṇa.

118a. Pantĕs sasolahirângrĕsi ati ning mulat tuhu lwir hyang Jagatpati arĕp ri syuhan ing detya Tripuri [152]).

118b. Rāden alu lawan twan sirikan tan jrih mangkyânduk kalih saking kanan keri ndatan kewran sira rāden mantrī.

119a. Winalĕs dinuk kalih pĕjah ndatan panganini rāden ārya runtik tumingal tumandang maring harṣa ĕnty harṣanira rāden mantri amapag sawacanâris duh sampun derânglampw ayuddhâpan wus kalĕbw ing gĕlar kadi pira tan wruh malih isun uny antang jiwa.

119b. Yan sirārĕp aurip matura ri jĕng nṛpati [153]) isun mēne āpty amalĕsa sih srĕngĕn rāden ārya sahāçabda tur anudingi ih dudu kang wong Kadiri yan samakĕnĕng Wilwa-Tiktāpan wyakti kṣatriyāngasu tan tus ning luhung uni ni Ndok mangkyāngwījakĕna.

120a. Donnw arĕp anungkul atur sĕmbah tan mangkana sira sang aulun sapady anungkula sukhāngĕmasi pati.

120b. Twan mantry asmu kahangan tumuly aprang angduk-dinuk saking rĕngga [154]) ning hasti tuhu widagdha ndatan kĕna kalih.

121a. Ndan rāden āryāmatitis angduk olih sārathinira rāden Harṣa-Wijaya ĕnti [155]) brahmātyanira winalĕs dinuk angĕmasi kang anggeris limanira rāden ārya aglis kalih tumĕdun ing hasti sama anunggang kuda tuhw açrī cinaraṇa ri mas kumram.

121b. Kalih atangkis rangin saha pĕdang malyala rinukni asuwyā-ngadu kawanin silih-ukih chidra kudanira midĕr apapagan padānghrik angrĕñjak silih-sahut [156]) angrĕsakĕn mulat raāden āryāsring amrang angiwung ndatan polih tandangira kady añutan [157]).

122a. Sang pinrih ndatan kewran wyakti wruh ing gati tan ta-ngkisira luyāramping [158]) anuduk amalĕs mangkyāmatitis.

122b. Luput atangkis rāden ārya trus jajanira rudhira sumĕmbur aniba saking turangga atĕkĕn rangin.

123a. Balanira bubar çīrna syuh çeṣa nikang angĕmasi surak gumĕntus awanti ndatan paparungwan lawan swara ning tabĕh-tabĕhan awor prabhāwa ning sang wirĕng raṇa ghūrṇitĕng jagat awalikan rwab ing jaladhi kuwung-kuwung aliwĕran saglapnya [158a]) kumupak.

123b. Kumutug tang wasundhari molah lwir rĕngat wet ning asuwyāgrah kadi prasanga giriçikhara rĕbah kampita ng kayu-kaywan eng pārçwa rug de ning bāyubajrāngalisyus nadī atĕmah limut amĕtĕngi kumra(h) ing digantarānawĕngi teja ning hyang diwangkara.

124a. Ndan sakweh ikang parādhipati añjuru ramyāprang (ng)uny apagut lan sañjatĕng Tatar sampun çīrṇāngĕmasi.

124b. Mwang mantrī araraman punang marĕp kidul wus pĕjah de pun adhipati ring Madhura çīrṇa lan bala thāni.

125a. Wus ingaturan sang aulun yan rakryan apatih makādi sira rāden ārya lan sang parādhimantrī sumpun samāngĕmasi paratra sang inaturan tan aty auripāpan wus niçcayĕng twas nguni ri çīrṇa ning mantrī ayuddha hetu ning manah çuddha tan kasrĕpan.

125b. Anging [159]) çrī narapati asĕng smita ring sang para mantrī wṛddha lah angapa iki derāngrasamana de ning parādhimantrī kṣatriya

çirṇa wus angĕmasi sang para mantrī wṛddha [160]) umatur aris singgih pukulun [161]) iṣṭi ning patik aji matyânut kaçūrayuddhan.

126a. Wus tan boutĕn rinasan malih pan sampun çirṇa punang wangça wandhu punika tinut mantuk ing acintyajāti.

126b. Ênti sukhanira çrī narendra angrungu anuly aglis munggah ing hastī sakweh ing sang mantrī wṛddha [162]) umiring.

127a. Aglis prāptêng madhya ning payuddhan smu kanggĕk punang wong Wilwa-Tiktândulu ri prāptanira çrī narendra tumuly akukud anging [163]) tan saking awĕdi amaguta ring payuddhan wet ning kabhaktinyêng (ng)uni sira pangasthūlan ing jagat twan Harṣa-Wijaya asmu kemĕngan.

127b. Ênti wlasirêng ati ketung panumūle çrī bhūpati liwat derâmintang [164]) sih kaya tan atut denira mangkyāmĕjahi nging [165]) kagugu malih lara witangira liwat [166]) linanira çrī nṛpati ring Singhasantun [167]) marma ning dwalāyâpti [168]) panurat ning sih lawan irang.

128a. Kaya sukha yan angĕmasi pati sapady amĕjahi sang wus bhinaktin tan wurung pāpapātaka pinanggih.

128b. Ndan çrī bhūpati ĕnty harṣanira andulu çighra amlĕg [169]) liman lumaris sukha sira yan twan mantry amĕjahi.

129a. Dady anon çrī bhūpati manuk saraga [170]) çweta mibĕr ing gurdha akulilingan aris mĕr eng ambara mukṣêng tĕlĕng ing wyati wtuh çrī narapati makawanira mantuk ing acintyaçūnya tumuly anggĕlar yogasandhi [171]) pinuh ri sūkṣma ning jñāna mukṣa tan pamĕngan [172]).

129b. Ya ta tinut mukṣa çrī narendra saking luhur ing hastī tan katĕngran [173]) de ning rat lakunira sang nātha tinut ing prabhāwâris gĕrĕhnya mandrâhrit mātrā-mātrângdadangu(k) [174]) kĕsĕh ning anila sumilir [175]) aris dady atĕmah mĕndung [176]) atruh riris sumar saha puṣpawarṣa.

130a. Lan jĕnu kanaka sumar mrik saṭpadânut umung aliwran ing awyati saha kilat lumrâwrânêng dik widik.

130b. Kady angajarakĕna sutṛpti [177]) ning twas sang siddharĕṣi-gaṇêng awyati tumon kamahātmyanira nṛpati [178]).

131a. Ndan sakweh ing wong ring payuddhan ĕnti gawoke tumon makādi râden Wijaya sipi kāçcaryan mulat ri mukṣanira çrī bhūpati yan angucapa ring ati duh tuhu wijil ing lĕwih pan ing (ng)uni norâna ratu yan mangkana kang atilas asūkṣma çrī narendra [179]).

131b. Ndan sakweh ing sang mantrī wṛddha [180]) ĕnty harṣanirâningali mukṣanira sang nātha âpty agya tumutura sumrĕg sahalanirā-

srang angamuk saha surak atri awor swara ning tatabuhan tumuli aglis pinagut de ning wong Maja-Pahit ramya wĕtĕh punang yuddha.

132a. Ndatan pagati punang bĕdil watang tulup pan arurĕk kang prang kadi nguni padâgyan-gyan samantring Kadiri.

132b. Yaya rĕñĕk [181]) namuk anon dilah ning pajyut tan pangeman jîwâsulung-sulung amuk aliwran atindih-tindih.

133a. Sakadehanira twan Harṣa-Wijaya manggĕh tan gingsir dahat akukuh angĕmbari kang wong Mĕmĕnang [182]) prangnyâpralalu wyakti kadi siraràking [183]) kabwing [184]) katub ing anila tumĕmpuh uruh ning agni mangkin ujjwala kumutug embĕh kawigaran ing wong Wilwa-Tikta.

133b. Ndan ken rangga pun kanuruhan lawan ken manguri parĕng prasamânĕmpuh pun Gajah-Pagon kinĕmbulan manggĕh tan gumirisin ken Lĕmbu-Pĕtĕng ĕnti marmanipun tumingal aglis mangkyâtulung rame kang prang awor angalisus ken rangga lawan ken manguri wus pĕjah.

134a. Depun Lĕmbu-Pĕtĕng lawan pun Gajah-Pagun ken dhyakṣa kanuruhan kalih sampun pĕjah mantrī wṛddha [185]) wus ĕnti.

134b. Sabalanya wiçīrṇa kang kari malayu tinut aky' ânĕmbah amalaku ginĕsang lyan tang mul' ing [186]) nagarī.

135a. Pating samburat tan wr' ing tĕmpuh akweh kang tumibĕng jro ning parang atrĕjung pringgâhrit lyan tang malayu kaput ring ĕndut waneh kang tiba kalĕbw ing jro ning bangawan Canggu [187]) awĕlas punang wong Maja-Pahit tumingal tumuli mundur saha surak gumuruh sukhâty agirang.

135b. Ndan sira rāden mantri sukhanira tan sinipi [188]) kātarĕng sĕng [189]) ning dulu pan wyakti ndatan wĕnang [190]) kinas solah ing jayĕng jurit tumuly araryan sira ri ĕb ning grodhâgung pinarĕk ing bala ken adhipating Madhura wus rawuh sinungsung ing smita denira raādyan.

136a. Sawacanâris mangke uwa iṣṭanisun amblhasmia laywanira raāden ârya lan sang parâdhimantrī.

136b. Duh atut singgih andika pakanira dewa den aglis mara ing Kadiri mangkyângambila sang rājaputrī.

137a. Enty harsanira twan mantrī asĕng smitângling aris lah iya ujarira uwa [191]) sira mangkyâpotusan [192]) matur i çri naranāthĕng Tatar mantuk ring kuṭa yan isun kantun amblhasmi laywan sang parâdhimantrī makâdi rāden ârya rakryan adhipati asahur sĕmbah [193]).

137b. Wus pinrĕnah kang amblhasmi tumuli lumampah twan mantri sakadehanirângiring tan kawarṇa ng awan aglis prâpting Kadiri akeh

wong kapanggih aliwran apuṇandut angĕmban suta putu saha tangis tan wr' ing paranipun punang wong Maja-Langu awlas tuningal [193]).

138a. Wus prāpting pangastryan kang tangis tan paparungwan asambat-sambat nṛpati [194]) aduh dewa lalu tan sih ing Widhi.

138b. Tanpa puhara [195]) denira nguny amrih ayu dānadharma winangun wlas ring kawlas-harṣa dady amuhara [196]) pati.

139a. Ndan sira rāden mantrī awĕlas asĕmu-sĕmu isin tur lumaris maring jro pura kandĕg ing wijil pisan kawĕngan tuningal [197]) kweh ing laywan atitip angibĕki natar tistis tan ana wong kary agĕsang wontĕn pĕcil çiçu [197a]) kary anangis akusa-kusa(h) ing çawa.

139b. Wujilira twan dewī marmara sasambatnyāmlad ati duh dewa susuhunan sang hyang-hyang ning ṣaḍrasa [198]) kilang akarang-karang karpūra sumar mrik mombakan madhu juruh saking Smarālayângulati kasihta wibhramĕng sakalangun singgih yan tan kapanggih linarah.

140a. Mayan katĕmwing [199]) Maja-Raçmi mangkyângdadak angrĕngoni tingal [200]) marma ning anglampus anut ri līna ning rawit.

140b. Ndan atur mangkana sira dewa pukulun nahan sambat-sambatnyâmlas-asih ĕnti wlasira raāden mantrī.

141a. Pangrasanirĕng ati yan wus pĕjah sira Pusparaçmi anut linanira twan dewī ratna Kesara muksa twasira lwir tanpâmĕngan tan pulih dera nguni atoh jīwa dadi kamaga lali angĕmbĕng-(ng)ĕmbĕng tīrtha ning driya wĕtu ning nādâsrĕt kaslĕk i wāspa.

141b. Lah takonakĕna wong iku sapa kang depun-tangisi pun Rāgânuridâwot sāri tumuly atanya duh sapa iku nini kang laywan anė yaçâmĕgat sih sumahur kang pĕcil alit saha tangis singgih punika sang awastra pik mirir [201]) kumram [202]) cinitrĕng mas drawa.

142a. Laywanira çrī pramiçwarī kang ring samīpanira twan ratna Kesari akampuh maṇit [203]) marja minas ādi.

142b. Akarang-ulu taluki pĕtak ginubahan perĕmas [204]) rakta angrawit rinĕrĕban de ning sarwapuṣpa mrik.

143a. Kang sarong çrī pāduka matur lan sang para rantĕn ajī kang ing babatur ginĕlaran taluki suga strī ning parādhimantrī kṣatriya kang munggw ing natar punang kaka-kaka mwang sakeh ing wong jro purī anging [205]) kang kantun sira sang Pusparaçmi tan sinung tumut paratra.

143b. Denira çrī nṛpatiwadhū mwang raāden dewī rehira twan Harṣa-Wijaya swastha kari agĕsang malar sirâmanggiha lĕwih mlan sira raāden mantrī asmu lilā ĕnti pangalĕmira [206]) ring ati ih tuhu reh ing strī nareçwarī anut sudharma sang nātha.

144a. Liwat kangĕnira anon laywanira raāden dewī ratna Kesari atur pratimā kanaka gumuling.

144b. Tan kram mangkin awuwuh raçmi de ning wuryanira asarambahan ing sāri saurap-urap sāri angrawit.

145a. Is ning rah mĕlas ing kanin sagula-drawa mili saking rĕngat ing wirada gading lumĕyĕp tang netra yayânuwuhi manis sanīlotpalânglih katīkṣnan ing diwangkara kengis ning wajânrīgading asmu smita lwir amuwus anyuh ati anggagat rāga turida.

145b. Lah kantuna sira tumulus subhāga [207]) langgĕng amukti makachattra ning jagat pan isun tumutur anut ri līna ning rawit tiging [208]) kang depun-iṣṭi sang putring Singhasantun mangke karyâgĕsang wontĕn ing purī pan tan sinung paratra nahan pangracananirĕng dalĕm twas.

146a. Sipi pangalĕmera duh dewa susuhunan sang hyang-hyang i madhu gĕndis ātmajīwa dahat dera tan çuddhi.

146b. Pinalar ndatan panĕwasi mar tībrākung atur anon citra ning wyati [209]) isun dewângajap ing sang lwir Ratih.

147a. Mangkin alurw atĕmahan bun tuhu amagakĕn kāpti yan sira nasku dyah ari swastha karyâgĕsang tan lyan sira angawulakĕn engsun saderâtingkah [210]) tan langghanaa lwir ulun-uluran [211]) wĕsi tan rwa sinûkṣmĕng [212]) jro ning kumbalasārī awor akarwan jīwita.

147b. Mangĕ tan wruh wĕtuan ing luh mĕnggah akĕcap tan aris ken rangga Wĕnang wruh ing smitanira raādyan kangĕn ing rāden dewī smu kandĕhan rāgi awot sāri umatur aduh dewa pukulun sampun kadi arare pakanira angadamakĕn sira sang wus līna.

148a. Apan tan bentĕn palapan ing [213]) bhrānti tĕwas amĕtĕngi darya anīrṇakĕn tutur lah lumaris maring purī.

148b. Sang inaturan ndatan panahuri tur lumampah tan mary anolih-nolih ndan kocapa sira twan Puṣparaçmi.

149a. Wontĕn ing gigilang alungguh ri ĕb ning sarpakesari wastranirâlusIusan ing pĕtak smu lusuh ananan pahyas mangkin acmbĕh ayu lindi ning driya asmu balut yaya atruh-truh madhu gĕndis tan akeh kang marĕk sok pun Bayan Sanggit tan-sah kaka-kakanira.

149b. Samâsmu-smu tangis kangĕn solahirĕng (ng)uni [214]) sipi pangaum-anunira çrī nrpatiwadhū mwang sira raāden dewī kady asanak tuwi denirâsih tan-sah salaku sciwan adulur marma ning twas sûkṣĕkânggung wuyung [215]) lĕnglĕng [216]) angĕlih lagy anawang-nawang wulat.

150a. Kidĕp ing (ng)uni pinet saking aris denira twan mantrī mangke dady atĕmah pupuh anīrṇakĕn sanagarī [217]).

150b. Aduh tan sipi kapwêng dadi kagungan lara prihatin tan pisan pingrwânĕmu pāpa nītyânggawe papati.

151a. Nirdon dinadyakĕn[218]) putrī bhayêng kuna luhya ring kīrti tan çuddhêng brata tāpa smṛti don ing atĕmah rājaputrī kawlas-sih tan tumulus angde swastha ning sang amupu mwang sih ning yay' ênang angur sipi sang angĕmasi antakāmalar tĕmbe sininggahan ing sāra.

151b. Sipi panêsêlirêng tanu titah parākṛtêng[219]) (ng)uni tan wruh wĕtwan ing wāspâsaramlahan ing wĕhang kangeit prāpta raāden mantrī ênty harṣanirâningali denira twan dewī kari agĕsang lwir kadi anĕmu ratna kostubhântuk ing hyang (ng)uny amutĕr sāgara.

152a. Ndatan asari mara saha wacanârum aduh dewa pukulun[220]) rari ātmajīwa wus tan patingsun uni.

152b. Yan sira dewa kari agĕsang duh tuhu kayânupĕna isun rari anĕmu sang çrī hyang ruddhawatī[221]).

153a. Ri tĕlĕng ing udadhi madhu alunggw' ing pangkajasāri suwarṇa murub asamīpa karang karpūra lah ta dewa angalih maring Maja-Pahit ken Bayan matur anĕmbah lihāgea pakanirâglis rawuh pukulun mawy ayu tan pamanggih alaywan[222]) sira pangeran.

153b. Pan sirâyinira liwat[223]) sihirĕng twan ratna Kesari arĕp tumut paratra anging ndatan sinung marmanirânggung prihatin[224]) sang inaturan lwir winlad twasirângrungu yayiniris ing çara gading tumuli marmarânambut nĕhĕr mijil angĕmban sira raādyan.

154a. Wus prāpting yawi ingunggahakĕn ring sāmaja sira rāden Galuh sinamiran pĕrĕmas rakta tuhw angrawit.

154b. Akajang taluki ijo sinujing mas drawa ndatan-sah ken Bayan Sanggit atitimbang rawongira angiring.

155a. Lingira rāden mantrī ka Lĕmbu sira anūratheni lawan pun Jaran-Wahāpañji Amarājaya punang andulur den prayatnêng ĕnu den kady amĕnĕngi sira kaka awan kidul[225]) ing Kadiri tĕkêng Triṇi-Panti angetan den aglis jumujug[226]) eng Wilwa-Tikta.

155b. Samânĕmbah punang inutus nĕhĕr lumakw aglis ndan sira twan Harṣa-Wijaya lagi amĕkas-mĕkas ing sira ārya Siddhi lah ta sira karia kaka amaayu laywanira çrī pramiçwarī bhasminĕn lan rāden Galuh mwang biny-aji sakweh sang tumut paratra.

156a. Isun lumakw ing Bobot-Sāri atĕtĕmu[227]) kalawan sira mwādhipati asahur sĕmbah sirârya Siddhi.

156b. Nĕhĕr lumaris rāden mantrī wus munggw ing kuda pinalanan mas tuhw açrī pinayungan sumrĕg panang angiring.

ZANG VI (*Kadirī*).

1a. Wuwusĕn çri nṛpati Tatar wus mantuk ring pasanggrahanirâris tumuli angrungu twan mantrī yan wus tumama ing Mĕmĕnang [1]) olih anawan rājaputry ādi kalocita mawi [2]) mithya ring samaya rĕko.

1b. Ya marmanira sang prabhu motus ing sira rakryan apatih kalih kalawan ken dĕmung mwang ken tumĕnggung matur ing sira rāden mantrī angudhani samaya amalakw ing sang putrī wus samâmit punang kinon.

2a. Tan kawarṇĕng awan prāpting Bobot-Sāri ndan sira twan mantrī anĕng sor i grodhâgung [3]) kweh i marĕk supĕnuh tan kantun sirâdhipati kañcit prāpta ken apat' ing Tatar matur duh singgih manira kinen de sang nātha mangke angudhani [4]) samayanirĕng kunâsungĕng sang rājaputrī.

2b. Pan kaya bilala sira çrī bhūpati denirângaty-ati upamâ tṛṇataru aking anglih kalahrun ing aruṇa ring katrīni amalar truh-truh ing Karttika ndan sampun prāpti ning jalada mukṣa ring gagana ndatan ana kari wiçirṇa tĕkan ing guruh angde larĕng ati.

3a. Sang inaturan mangkin asuwe tan panahuri [5]) lagi rumasa-rasĕng citta tan wĕruh sahuranira [6]) ndan ken [7]) tumĕnggung kalih ken dĕmang asru angucap ah piṇḍa ewuh rawat-rawat ing smu kayânglingsiri samayĕng dangu den amasti pisan ujar pakanira.

3b. Yan asung ing sang putrī kasraha sira den aglis mangke depun keringa pisan yan sira tan pasung manira tan awalia malih sukha angĕmasi pati tumpur anĕng tĕgal Bobot-Santun ken adhipaty asĕng smitâmuwus mārdawâris duh sampun sy ati mangkana.

4a. Tan mithya ta sira twan mantrī pan sampun paratra sira sang rājaputrī anut līnanira çrī narapati.

4b. Yan sira lagy agĕsang dūrâsambhawĕngsun angowahi samayĕng (ng)uni wus katur i jĕngira çrī bhūpati.

5a. Sumahur rakryan apat' ing Tatar yan tuhu mongkono lah apa kĕnĕngsun manawi tan tuhu mangkana ya tângdadyakĕn jurit ndan raāden mantrī angling aris duh tuhu sojarira uwâdhipati pamatura sirĕng sang nātha tan sipi denisun autang [8]) jīwa.

5b. Lalu tan sih ing Widhi angde līnanira rāden dewī tuhu liwat kamaganira sang aulun nging [9]) mangke sakweh ing rāja-peni punang lĕwih katur ing sira [10]) sang nātha kang utusan mamiṡinggih tumuly amit tan kawarṇĕng ĕnu wus matur ing sira çrī narendra.

6a. Saujarira rāden mantrī kalawan sirâdhipati sang inaturan smu mangu mĕnggah akĕcap tan aris.

6b. Lagi karasĕng citta nirdon denira hangângajawi [11]) ri luput sang putrī kenung duh tuhw amagakĕn kāpti.

7a. Tan-dwāna cāradūta [12]) matur sampun kaparcayĕng lagi yan twan Harṣa-Wijaya olih sang rājaputry anawan saking Kadiri nĕnggeh ginupta winawa awan angidul wus pangetan [12a]) ring Triṇi-Panti sang inaturan muntab krodha ning ati kātarĕng sĕng-sĕng ning driya.

7b. Dady angling pragalbhâsmu rĕngu ih tuhu liñok kapo kang wong Maja-Langu wismṛti adwa ring samaya tan atutur ulah ing kṣatriya milw ing duṣkṛtagati yan sampun labdha ring kawīryan tan anolih sapangucap ing para mangke glis linurug tang Wilwa-Tikta [13]).

8a. Rakryan apatih matur aris awot santun atut sājñā paduka nṛpati nging [14]) yan mangke kawlas de ning wĕngi.

8b. Kalawan malih kaya tan asthiting laku yan tĕkângluruga nṛpati mĕne eñjang lah tôpekṣānĕn [15]) malih.

9a. Ken tumĕnggung angucap asru lan ken dĕmung singgih atut ĕmbeñjing parĕng [16]) mangkat punang sañjatêng Tatar pāduka çrī nṛpati kandĕg ing Bubat patik bhrā maring [17]) dalĕm kiwâmalakw ing sang [18]) rājaputrī yan tan pasung rĕmĕkĕn pisan den ĕnti tinunwan [19]) tang Wilwa-Tikta.

9b. Sang para mantry asahur [20]) manuk asanggup samâtoh urip erang yan tan panggawa putrī mantuk ing Tatar sukhângĕmasi pati çrī naranātha ĕnty harṣanira angrungu sanggup ing sang para mantrya sakweh ing bala wus samâtiyang ndan kawuwusa twan Harṣa-Wijaya.

10a. Wus mantuk maring Maja-Pahit lan sira kryan adhipating Madhurângiring ndan kocapa twan dewī Puṣpawatī.

10b. Sampun angrungu wĕrtā yan twan Harṣa-Wijaya wus pralabdha jayĕng ari [21]) yan wus çīrṇa sanagarĕng Kadiri.

11a. Yan sirâyinira kari twan dewī Puṣparaçmi nĕnggeh mangke wontĕn ing dalan tangĕngan sukha ning twasira angrungu kadi tad'-hārṣa kawlas-sih tibrânangis ring dalu palwang [21a]) ning çaçih pañcadaçī tan pawang mātrā anĕmu ng indu dadi [22]) kalurwan çaçângka pūrṇa.

11b. Karasĕng twas tan sipi ntangira çayâtindih ring sira twan Harṣa-Wijaya wyakti tan pisan pingrwa denira asung urip kātarĕng lindi ning driya asĕng smitânĝucap kadi atruh madhu gĕndis ring sang putrī ing Malayu lah ta yayi mĕtu maring wijil pisan.

12a. Nĕnggeh sirâkanira [23]) sampun jayĕng ayun nging [24]) mangke iṣṭiniṣun yayi acadangâpidulukânĕng yawi.

12b. Mesĕm twan Dara-Pĕtak asĕng smitânuwus aduh bhāge pukulun moghâgea [25]) prāpta twan dewī Puṣparaçmi.

13a. Wontĕn rowangirâniwī [26]) angupacārêng swāmī sily'-harṣâ-kĕmbalan pamuktyan angling twan Dara-Jingga [27]) ih atut iku malih bhaya puput punang lara kingking linampahan nora kang kayêngsun iki awet angĕmasi pātakâpan asawat tuhu manggiha sukha.

13b. Kary angel angati-ati prāptanira bapâji sapa kang çuddhy anĕkakĕna kâpti ning kawlas-hyun tanpòrat' hina karaçmin [28]) ndan ïnanira twan Puṣpawatī sumahur duh eman po si punang pinrih pan sira swastha kary agĕsang ĕmben i matur ing sirâkanira.

14a. Masa tan āpti anĕkakĕna çrī narendra kaya tan pahe sadidik [29]) Malayu kalawan ing Singhasāri.

14b. Samâsukhâguyon-guyon tumuli mĕtu prâpting wijil pisan tan asari tiningkah punang pasĕlang açrī.

15a. Tumuli mangke prāpti sira dewī Puṣparaçmi ingiring de ning rawongira pada asmu balut pan uryan ing (ng)uny anangis pinapag dera twan Puṣpawatī tinangisan tur pinĕkul-pĕkul aduh rari lwir inugrahan jīwa mangke iṣṭinisun ri prāptanira.

15b. Kidĕp sinrĕng winidhi denira çrī pramiçwarī anut ri linanira raden dewī ratna Kesara mukṣa twasisun lwir tan pajīwa duk wahw angrungu uni ndan sang tinangisan angucap sĕrĕt ning swaranira kaslĕk de ning luh taha mangkana [30]) çrī nṛpaduhitâ.

16a. Pan liwat denira angadanakĕn engsun kalawan sira rāden dewī yayâsanak tuhu denira asih.

16b. Duk lînanirêng kuna manirâpti tumuta anging ndatan sinung dera twan Galuh mwang sira pāduka çorī.

17a. Twan Dara-Jinggâlon amuwus duh tuhu strī nareçwarī sudharmâmulus kaya norâna wong mangkanâmeta sasor ing langit bhayôtpĕtti ning hyang Umā-Çruti sira sang hyang-hyang ing kasatyan aminḍêng bhūmi makatirw eng ratna wadhū patibratâhyun tan waluyêng rat.

17b. Ndan twan Dara-Pĕtak sumahur atut yan çrī pramiçwarī kang kaya iku pan wus wruh ing rasâdhyâtmika sipi wlasisun malih ing sira dewī ratna Kesari denira antyanta wilis ayu lĕwih wyakti tanpa upamêng [31]) rum eman po si denirângĕmasy antaka.

18a. Twan Puṣpawatī angling aris singgih atut denira rāden Galuh angĕmasy hantu tan kalolitêng kadadin.

18b. Apan linĕwih anut lina ning yay' ĕndung yêku wong ayw amulus [32]) trus tĕkêng jro nāla nora kayêngsun iki.

19a. Awet angĕmasi kawlas-hyun tinilar ing yayah bibi ken Bayan asmu guyw angling aduh niṣkāraṇândika pakanira puniki paran si sukha ning angĕmasy antaka sumbaly angde rĕs ing ati atĕmah

durgandha awuk sipi lĕwih sukha ning wong kary agĕsang.

19b. Aĕntyan-ĕntyan raçmi among raras ing jro paturon ahyas anandang sarwa-lĕwih anamtamindriya sama gumuyu sakweh ing angrungu [33]) ndan raāden mantrī sampun prāpta ring Wilwa-Tikta meh tunggang adri kandĕg sirĕng pangastryan ĕb ning kapiwadhū añjrah asinwam.

20a. Pinarĕk ing kadehan udatan kari sira adhipating Madhura kang bala tan pĕgat adulur-dulur [34]) prāpti.

20b. Sama anggawa tawan talyan kang tinutur-tutur solah ing aprang (ng)uni durung yan mangkana rame ning jurit.

21a. Nda [34']) lingira twan mantri ring sira kryan adhipati ĕmbeñjang karĕpisun uwa aweha punang tawan sakweh ing rāja-putri ratna kanakāsing mūlya kasraha ring sira sang ratw ing Tatar ken adhipati umatur sahāwot santun singgih andika hyang pakanira.

21b. Bĕcik kinen angaturi [35]) datĕng eng [36]) Maja-Pahit atĕtĕmu lan pakanira cihna ning sih apriya ken rangga Wĕnang awot sārı matur singgih manira mahw angrungu yan sang nāthĕng Tatar antyanta runtik dinalih pakanira tan asthiting laku mithyĕng samaya.

22a. Nĕnggeh ĕmbeñjing marĕriki saha sañjatānolekĕn pukulun ri jĕng pakanira yan olih rājaputrī.

22b. Puniku kang tinĕda yan pakanira tan pasung kaarĕpipun angrĕmĕkkĕn pisan nagarĕng Maja-Pahit.

23a. Sang inaturan sumu runtik kātarĕng sĕng ing liringira kadi atungtung mirah umuwuhi bagus aduh kāmakara sang ratw ing Tatar tan wĕruh ing laku jāti pan samayanisun kuna aweh ing sang rājaputri ing Mĕmĕnang [37]) mangke si wus angĕmasi paratra.

23b. Yan twan dewī Pusparaçmi pinalakunya malih angapa denisun asung apan mūlāpapacangan ing kuna sangkan alit duk anĕng nagarĕng Singhasāri yan [38]) iku sinrĕng pinalampah kaya sukhĕngsun angĕmasi antaka sapadi mangke apasaha muwah.

24a. Kadehanira prasama sukha angrungu ndan ken rangga sumahur atut pukulun sājñā pakanira singgih.

24b. Kaya dudu wong menak yan asungĕng pipiṇḍanira pinalaku de nikang [39]) wong Tatar katon ajrih eng wiṣṭi.

25a. Nirdon denira nguni kasuh yan prawīrānom apĕkik ndan ken Sora lan ken Nambi angucap asru aduh pangeran sampun wañcak darya pira si kadigjayan ing wong Tatar nĕda manira mangkyāngrĕmĕka marĕng kutanipun doṣanya niṣṭhura tan tut ing çāsana.

25b. Ndan sira kryan adhipati asĕng smitāngling aris duh sampun kaki kataragal ĕmbeñjang lamun prāpta wong Tatar marĕriki yan

amalakw ing sang rājaputrī winodhanan pan dudu sira twan Puṣparaçmi kang sinamayĕng kuna yan tan aidĕp kĕdw amakṣakĕna.

26a. Ndaḍ(h) atur jahloka pakṣānĕkani puhun anganting guhānipun kaya tan ewuha de ning angdani jurit.

26b. Den esuk mĕnyātiyang sañjata ndan agĕlar anĕng pasar agung tĕkĕng catuṣpatha lulurung den-pĕpĕki.

27a. Yan wus katĕngĕr tan yukti wĕtwani [40]) saking kanan kiri rĕbutĕn aywa gigisin saparannyātut pan masa mĕnang [41]) ing jurit ĕnti sukhanira rāden mantrī angrungu sakadehanira samāmisinggih sore wus aluwaran sakweh ing bala [41]) sama atiyang [41]).

27b. Ndan sira rāden mantrī sampun prāpting jro kapanggih sang para putrī sama alunggw' ing patiga ning turānggaṇā amayung asĕhĕn sĕkar rinubung ing puṣpalit asmu kagyat prasama tumurun aris asĕng smitānungsung ing tiring amanis sang prāpta harṣa tumingal.

28a. Sawacanāris kadi atruh madhu juruh aduh kadi kapihanan manira dewa anon catur dewati [41a]).

28b. Bhaya liwat [42]) sihira pangeran ātmajīwa alaki erisun don ing sinanggrahĕng papalyan ing ajurit.

29a. Duh lagi anom sira masku wĕruh ing warawidhi saparikrama ning pasĕlang kalinganipun twan tan pasung sira rari mas mirah yan isun angĕmasanĕng payuddhan sipi gunge unangisun malih yadyan pingsaptāñjanma tan-sah angatpadĕng [43]) sirātmajīwa [44]).

29b. Mesĕm sang para putrī lingira twan Puṣpawatī aduh niṣkāraṇa kang pinuji apan tan tuhu biṣĕng prayogĕngsun iki wet ning amang sih katalyan ing kung lulut don ing mūḍha kumawruh lah si malih sawĕtuanipun tan atut ing krama ning widhiwidhāna.

30a. Gumuyu sira rāden mantri rur andulu ri sang putring Malayu ih awĕnĕs dahat kapo sang ayu iki.

30b. Bhayākagungan tṛṣṇā po si sirātmajīwa alaki erisun kataha yan manirāngĕmasanĕng jurit.

31a. Liwat denirāwĕdi apisah lan isun rari malih katawan ing Mĕnĕnang [45]) tuhu strī patibrata adanĕng kakung tan pamalya' lulut malah amĕnĕsi mesĕm twan dewī Dara-Pĕtak adoh si isun [45a]) ingaten patibrata sawyakti wĕdya katawana muwah.

31b. Twan Dara-Jinggālon anuwus kongang rika malih singgahana tang lara wirang yan sampun sipat i hyang ĕnty harṣanira rāden mantry angrungu nĕhĕr angling aris ring sira raāden dewī Puṣparaçmi mawy alĕsu sirātmajīwa lah ta lumaris maring dalĕm pisan.

32a. Pagĕdongan sirāngatĕr ing rāden Galuh maring salu kilyan anĕng weçma lalangwan alĕt bata sakĕlir.

32b. Lan sira dewī Puṣpawatī lastarya sirângaturi tadah lawan tigasan mwang anggyan-anggyan sarwa-lĕwih.

33a. Ring yaça mūrdhamaṇi(k) kinusa(h) ing ranu hinut-rawi asamīpa paṇarwatin prĕnahira [46]) rādyan pinajang-pajangan den açrī pun Pagĕdongan anĕmbah tur lumampah ring arĕpira twan dewī ndan raāden mantrī kantun anĕng wijil pisan wus munggw eng pasĕlang.

33b. Tan-sah raāden dewī katiga anglalayani angupacāra saparikrama ning pinidudnk umwang ung ning ghaṇṭā-ghaṇṭi awor lan panghréng ing weda stuti [46a]) alangu tang gĕnding muni angarangi juhu lwir rahina kweh ing pajyut tang pandam agung pating kĕrĕdap.

34a. Tangeh yan warṇanĕn solahira pinasĕlang dawuh rwâwusan tumuli sirânadah lan sang putrī katrīṇi.

34b. Kaka-kakanira twan dewī prasama anglalawani mandĕt sasolahipun araras samânandang kuning.

35a. Adulur ken Bayan Sanggit anampa jawadah tulw açrī ken Pasiran lan ken Pangunĕngan samânampa drawiṇa munggw ing tadahan hīra kinapakĕn mas ādi rame denira adrawiṇa tur sarwi anutur-nutur reh ing ayuddha nguni sipi marma sang winarah.

35b. Ndan ken rangga Wĕnang rame anadah anĕng yawi kalawan sanakipun sārah drawiṇa lumintu tan pĕgat punang lalasti swara ning tabĕh-tabĕhanmyâtri gumuruh ndan sira sang abagus sampun awusan ingalāpan prasamâñarik parĕkan mwang kaka-kaka.

36a. Sang lwir Smara asĕng smitângling asmu kawurwan lwir atruh-truh madhu gĕndis lah tāmpunana manira dyah ari.

36b. Yan çrĕddhā(h)anirĕngsun amit ing salu kilyan anaja sang wahu prāpti asung rika sira masisun rari.

37a. Mĕnĕng sang para putrī asuwe tan panahuri sang lwir Smara gumuyu tinut ing manis ing dulu saha wacanâmlad atī mas mirah yan tan pasunga masĕngsun wiwala lah sahuranĕngsun rari sang putrī Malayu mesĕm anahuri duh masa tulwa mangkana.

37b. Pūra n tang supadīpti wurungâñumbtĕng sāri sĕdĕng amĕdar sugandha mar mrik kawwad ing anila atur mangkana singgih reh ing kakung masa kongang winidhi de ning dyah sakarĕpira uga sang liningan sukha angrungu sang dyah lagi [47]) ginanti ingaras-aras.

38a. Nĕhĕr lumaris sang lwir Smara maring lalangwan ndan sira twan Puṣparaçmi wontĕn ing pagandhan dereng aguling.

38b. Wahu mĕntas asiram sampun ginandha mrik mar sang lwir Smara prāpta sarwi angidung (ng)lunglung smara anyuh ati.

39a. Waça-waça tĕka amĕkul pakenan angaras aris sang dyah mĕsah mingyânampik hastâsmu rĕngu tinut ing nādânurang gĕndis lah

tāgulinga mangke dyah ari alĕsu sira ātmajiwa tumulingĕmban sang dyah munggah [48]) maring jinĕm minging sampun winasuhan pāda.

39b. Wus sumaput tang samir sang dyah tan-s' ĕng kisapwan riningring mingsĕr mingkus saha tangis winahan wacanârum anrang madhu mili saking rĕngka ning acala gĕndis lah ta sanmatanĕn manira dewa tĕwaskw ing (ng)uny atoh jīwângrĕbut eng jurit amrih i rumtâtmajīwa.

40a. Upamākĕna manira dewa tahĕn ragas tangguli wangwa rūkṣânglih aluru yaya anuhara [49]) pati.

40b. Liwat tan sih ing sadāgati kang nityângdohakĕn [50]) jaladi [51]) mĕndung angde trang ning aruṇa ri māsĕng katrīṇi.

41a. Ndan atur mangkana sang arum duk anĕng Kadiri winuni de ning çatru tan wang mātrā yan kapanggiha muwah sira dyah ari mas mirah yan tan sih ing hyang [52]) angdadak ṛtu tan māsĕng Kārttikānurwani tarah ing jalada mĕndung amadĕmi sūryâtur ari winaça.

41b. Mangke depun tumulus sihira dewâmṛta ning [52a]) agring kokalan smara amrati tur sarwi angaras-aras amungah-mangih hastanirângraweyângukih padu ning siñjang sang dyah smu maras anampik lungayan asarânggramus [53]) anganini jaja tan mari añakar.

42a. Duh sampun mangkana sira dewa tan lyan makalung ing tuang lulutkw asĕwĕ turida smarâpang rāga kingking.

42b. Aron karaçmin harṣa winulĕt de ning kawlas-hyun asañcaya sāri mrik rāga kung akusa-kusĕng [53a]) jinĕm mrik.

43a. Mangke pinalar phalanipun çrĕddhānta maskw ari amūrṇani lara kung awor sily'-harṣĕng jro çayana aĕntyan-ĕntyan raçmin sarwy anglambang aris Arjunawijaya anyuh ati duk Bhimanyu nguni atĕmw ing Wirāṭa lawan dyah Uttarī sārah rum pamriyambada [54]).

43b. Sang dyah tan poly' atangkis ajur ing wacanâmanis nirdon tīkṣṇa ning kuku linali-lali ring upāya sampun kolur padu ning tapih sang amalat [55]) smara mangkin rāga-rāgan angaras madhyânungkĕmnungkĕmi jaja sarwy anggulingakĕn aris sang dyah tan polih atulak.

44a. Malah tan paswara denirânangis mingsĕr mĕsah andoh akiput sang amalat kung tan dharaṇângrĕti [56]) kāpti.

44b. Waçângrapĕti anitihy anggânĕkakĕn kahyun sang dyah angaduh añjrit ri tĕmpuh ing astra smarânganini.

45a. Drĕs ning çwaṇita mijil angrawaya malah angraktani siñjang sang dyah mūrcchā kapati ndan sang amalat smara gipy' anghuwari sarimang smu maras lagy amungkĕmi wadana duh sampun mangke alalis sira ātmajīwanisun lah tânglilir tolihĕn manira dewa.

45b. Srĕt ning swara amanis pĕgat-pĕgat kaslĕk de ning tangis lĕhirângrawayan nuly alantaran ing wĕhang aniram sang kapati mātrā-mātrânglilir pinapag ing nādârum amanis duh dewa sang hyang ing arṇawa madhu depun age udhani lah ta cakarĕn manira.

46a. Doṣanyâtur lara kapati tur sinambut sang dyah mĕnggah angayuh tapih sang lwir Smarâ 'rṣângidung raras ati.

46b. Sinĕlan-sĕlan lambang dadakan jaya-jaya ning amarang lulut sarwi asung gantyan lah ta kinangĕn rari.

47a. Pan makajanmpyan ing alĕsu sang dyah minge angrĕngoni lagi anampik wĕhang mesĕm sang kadi Smara harṣânariмĕng lati sarwy angaras aris amati-maty angajum wra [87]) ning çirasija sumar mrik tumuli tumurun acota [88]) sang dyah ingĕmban winawĕng pagandhan.

47b. Sirĕña prāptâtur [89]) wārih udan sira rāden dewi dinyus tan-s' ĕng kisyapum twan mantrī sampunirâsiram ken Bayan lan ken Sanggit anampa tigasan siñjang giringsing kawung lan wastra canglwi kukus ken Pasiran lawan ken Pangunĕngan atur gandha munggw ing cucupu hema.

48a. Sampunira ginandha minging samâsalin kampuh paparĕmpwan angrawit twan Galuh ingĕmban marĕng jinĕm mrik.

48b. Sampun atangkĕb punang samir sang lwir kadarpa tan mari angarih-arih lah tâgulinga jīwanisun rari.

49a. Alĕsu sira singgih tur ginulingakĕn rāden dewi pinĕkul akaron rapĕ sarwi angidung ratna pangkajâswara [90]) amanis arum sinamening curing mwang kĕtur muny angarangin tan-dwa lĕlĕp kalih kadi tan ing rat denirâguling sotan ing wahu sily'-harṣa.

49b. Malah tumiba ng ghaṭita sapta kĕsĕh ning anilâris sumirir amwat gandha ning sarwapuṣpârum bhrahmaranyômung angringring sĕkar ing kamuning mandra-mandra tang guruh umuni du kilyan airit lwir angatag prāpta nikang payonidhi lumra [91]) saha riris sumar.

50a. Sata wanāñjrit umuni ng tangguli kĕtur sinamening kokilanyânunuhu munggw ing puṣpa ning wṛgotpatti [91*]).

50b. Lwir kady anangi sang aguling mrakmyâñawuwwang anĕng dewandāru muni apayunan sinrang [92]) de ning saragi [93]).

51a. Atur majar prāpta ning rahina udan sang aguling kalih sampun awungu tumuli mara ing pagandhan mĕntas asiram sampun ginandha sumar mrik aliyas asasaman wastrâpangaras jingga sang dyah asiñjang paṭawala dadu kĕmĕr-kĕmlitira tiningkah bos sabrang.

51b. Apinggĕl kaṇa winsel agung anguwah karṇa asumping gandhawâsa binabud angris jinĕbad mrik mar sang lwir Smara 'mi

harṣanirândulu aris sinamlut lungayan [64]) ing dyah amayang-mayang lus ning jariji nĕhĕr inganggyakĕn ali-ali tan wanuh angaras-aras.

52a. Ndan sakweh ing kadehanira sampun atiyang sa-sañjata pĕnuh ginlar ing nagarâpan wus winĕkas uni.

52b. Kang wong sinĕlir lan wong jayasāri rajasa anèng pangastryan tĕkĕng wanguntur prayatna samângragah wiṣṭi.

53a. Ndan sira kryan adhipating [65]) Madhurâmĕmĕkas ing bala mène yan sampun prāpta punang sañjatèng Tatar aywâge angruhuni yan wus katĕngĕr durçîlagating apakrama rĕbutĕn aja gigisin ĕntyakĕna tĕkĕng ratunipun prasamâmuhu sakweh ing bala.

53b. Ucapĕn çri nṛpating Tatar sampun mangkat eñjing lagi araryan sirèng Bubat ken patih ingutus lan sira tumĕnggung lawan ken dĕmang [66]) muwang sang parâdhimantrī maring Maja-Pahit anĕda sang rājaputrī aglis lakunipun saha surak gumuruh lwir amuk rampak.

[67])

55b. Meh sampun prāpting Maja-Langu ndan sira twan mantrī asmu kagyat angrungu surak tur angucap ing sira twan dewī Puṣparaçmi duh dewa puniki [68]) bhaya wong Tatar rawuh amalakw ing sira dyah ari yan isun tan pasunga tuhan tan-wun rinĕmĕk punang Wilwa-Tikta.

56a. Apan dinalih tawan sira rari antukuyâprang saking nagarèng Kadiri duh awĕdisun tan pasung ikī.

56b. Agĕlĕm rika sira ātmajīwanisun yan alaki muwah lawan sang ratw ing Tatar sang dyah mingyângrĕngoni.

57a. Asmu wâspângling aris aduh yan sira tan çuddhi ri wong pāpa kawlas-hyun lah mangkèng-sun wangsulakĕna maring bhūmi Kadiri sukha tumuturèng sira twan ratna Kesara sapali winehakĕna malih ring sang ratw ing Tan-Jawa sang lwir Smara mesĕm sarwi angaras.

57b. Saha wacanâmanis aduh jīwanisun sang anom dūra yan ati mangkana po si manira dewâpapacuhan mangkin harṣânduluhung ri sang lwir hyang Ratih kāmakara dera tĕka bĕndu lah tâmpunana rĕko isun mirah doṣanipun atur lara turida [69]).

58a. Asih tĕmĕn kapo dyah ari alaki erisun kadi pira tanpa gunèng [70]) ayun pun Harṣa-Wijaya iki.

58b. Yan apasahèng sira malih sukhângĕmasana pati yadyastun pingsapta añjanma [71]) tan-sah amahi raçmin.

59a. Mangkĕngsun amit mijil manawi kawlĕk prāpta ning wong

Tatar lah ta sangonana sĕpah manira dewa sang dyah anginang tan asari nĕhĕr [72]) tinarimèng lati angaras-aras tumuli mĕtu prāpting bacingah pĕpĕk rawongira kapanggih sampun atiyang sañjata.

59b. Ndan wong Tatar sampun prāpting nagarèng Maja-Pahit saha surak gumuruh jumujug [73]) maring waringintur solahe tanpa pakering pragalbha sahâçabda ih wong Maja-Langu adwa ring samaya tan pisan pingrwa denu mithyèng wuwus angateni sang putring Daha paratra.

60a. Lah mangkyâturĕna den aglis sang rājaputrya ri jĕng sang aulun lamun tan pasung ngong rugĕn nagara iki.

60b. Wong Maja-Pahit angrĕt brahmâtyânging [74]) ketung wĕwĕkasira adhipati sumahur kakehan ujarmu ari.

61a. Lah tĕkakĕn sasinâdhyamu wong Tatar srĕngĕn tumuli amrang-mrang tang wañcak suji cinarangcang kawat runtik wong Maja-Raçmi çīghrâmagut saking kanan keri saha surak tan [75]) paparungwan rinĕbut punang [76]) wong Tatar anèng mārgâgung saking lulurung mwang catuṣpatha.

61b. Akeh punang angĕmasi mangkin angiwung tan gigisin anrèng angamuk pakṣângungsi jro ning pangastryan [77]) ndan punang bala sĕlir mwang kadehanira rāden mantrī akukuh manggĕh ndatan giwang ken Nambi lawan ken Sora tuhu prakāçèng jurit lwir Kālāntakângindarat.

62a. Ndan muwah pun Gajah-Pagon lawan ken Lĕmbu rinĕbut de ning çatru pinrang sinuduk lwir açma katampan wārih.

62b. Tuhw alwat ndatan gindal mwang sakadehanira twan mantrī lumurug parĕng anĕmpuh bubar wong Tatar kweh mati.

63a. Rame ning prang awor aridu kang surak awanti-wanti sakweh ing punang pawestrī anèng jro nagara sama kagĕman angrungu surak mwang grĕbĕg ing ajurit lwir bubula kang mahītala hetunyâgarawalan angĕmban suta putw atri angaduh asambat rena.

63b. Sawaneh āpty angili tan wruh paraman ingungsi lyan malayu kalukaran tapih lagi atukup tan wr' ing irang wei ning ajrih anângu- yuh asring adrewesan anèng tur aneka ng [78]) malayu anangis maring weçma anginĕb lawang sawet ning tan wruh dadalan ing lunga [79]).

64a. Tangeh warṇan rih ing pawestrī ndan kang wong Tatar sampun çīrṇa angĕmasi kweh ing çawa angibĕki nagarī.

64b. Çeṣa ning paratra malayu tan wr' ing tĕmpuh lingira sang abagus lah ta tutĕn pisan bhraṣṭakĕnâja kari.

65a. Ken rangga Wĕnang tumuly anut kalawan ken Nambi parĕng lan sanakipun tĕka ring Bubat kinĕpung çīrṇa tĕkèng çrī bhūpati

paratra kidul ing dharma ri ĕb ning puṣkara çeṣa ning pĕjah malakw ingurip anungkul sukha wong Maja-Pahit arĕbut mangkyāñjajarah.

65b. Wus mundur prāpta ring nagantun marĕk ing twan mantrī matur yan wus pĕjah sang nātha bahnira wus tĕlas sukha rañden mantrī lingirânguçap uwâdhipati sirâkon ambhasmia laywan nṛpati mwang tang mantrī âdi rakryan adhipati Madhura asahur sĕmbah.

66a. Sampun kinen mangke ambhasmi laywan sang parâdhimantrī pinupul lan para kṣatriya makâdi çrī bhūpati.

66b. Muwah çawa ning bala kang wontĕn ing kuṭa wus kinen anumundut [79]) binwang ing pañcaka çighra tan ana kari.

67a. Ndan sira kryan adhipati umatur sahâwot sinom atut yan sinangaskāra tawurĕn [80]) tang nagarâpan linahwan [81]) ing werī pādukanira mpu Çāntasmṛti pukulun kinen umiñjĕma mara ing ukir Hemagiri depun age prāpti ring nagarĕng Wilwa-Tikta.

67b. Nging [82]) ta hyun manira malih ambhiṣeka pakanira dewângadĕg ratu siniwi ring Maja-Langu pan kajar ing purāṇa itihâsa çuṣka punang jagat tĕmah lahru yan tan ing kṣatriyakulādi bhiniṣekângadĕg ratu sang inaturan mesĕm nĕhĕr [83]) anguçap.

68a. Duh yan mangkana kayâmirangakĕnĕngsun [84]) pan hīnaguṇa tuhu tan wr' ing çāstrāgama sakrama ning nāthâdi.

68b. Dūra u kang kayĕngsun an(g)dani [85]) sukṛta ning rat sumbaly atĕmah duṣkṛtigata [86]) rasa pahil akweh [87]) papati.

69a. Pun Gajah-Pagon gumuyw asru wus wruh manira mangko kahyun pakanira dewa dudu reh ing tan wruh pan prāgiwāka wijñĕng çāstrawit mawi tan kĕnĕnrĕtan punang kahyun pracacah ing kung rambang kāpti pan reh ing andiri prabhu çuddhâsthiti tan anuṭ ing ambĕk mendra.

69b. Rawongira sama gumuyu mesĕm sang apĕkik sapa mangke kang kinon lunga [88]) ken ranggâwot santun matur atut yan pun Nambi kang inutus kalih lawan pun Kĕbo-Bungalan pun Kĕlwânabrang katrīṇi angaturana sira mpu Çāntasmṛti den eñjing-eñjing umangkat.

70a. Manggut sira rañden mantrī awan sampun [89]) prāpti tadah adulur kang anumundut ramyânadah sirĕng yawi.

70b. Umwang swara ning tabĕh-tabĕhan angalun-alun saha surak gumĕr gumĕntus solan ing sang wus labdhĕng jurit.

71a. Malah sore denirânginum awusan tumuli prasama mantuk kang kadehan sang kadi Manobhawa prāpting wijil pisan kapanggih sang para putry anĕng maṇḍapa kidul sama tumurun asmu gipih duk prāpta twan mantri asĕng smita lingira lah tâlinggiha nga.

71b. Ih awĕnês dahat sira tuhan bhaya kagĕman uni [88]) denirâ-ngrungu surak ken Bayan sumatur [89]) suhu tan wr' ing reh ing (ng)uni sirâyi pakanira kayâtĕmah [90]) luluh eling duk anêng Singhasâri lĕwih sirêña mar epuh lagy anangis aken anginĕba lawang.

72a. Sirêña mesĕm anahuri singgih [91]) manira ingucap kayêki lêwih ken Pasiran wĕdine tan sinipi.

72b. Lawan pun Pagĕdongan tan kĕna lumaku asring mĕlah kapuyuh anĕlĕs basahan gumuyu sang apĕkik.

73a. Sama sukha wong jro purī rame derâguyon-guyon malah wĕngi prâpta ng tadah açrī tumuly anadah sira raâden mantrī akĕmbalan lan sang para putrī wus ing anadah ingalapan kang pañjak sampun samâñarik ndan sang para putrī sampun mantuk ing pamrĕman.

73b. Sira raâden mantrī mangkyâguling ing twan Puṣpawatī tan kawarṇa polahira among karasikan aĕntyan-ĕntyan rum ning sarimang tangeh ucapĕn malih denisun solahira raâden mantrī brayan dina among lulut ndatan warsih amahi [92]) raras eng tilam.

74a. Ndan sakweh ing sang para putrī lĕwih denira sunewita ing twan mantrī anut krama asthity aambĕk jâti.

74b. Pan patibrata ginogon [93]) tur liwat denira mangkyâsih amaru ndatan ana īrṣyâwor harṣa silih-iring.

75a. De ning bisa ning twan mantrī among karsa ning dyah iniring tama [94]) ring çâstra kumârâji jaya uwus marma ning sang para putrī samy atutur sthiti ndan sakweh ing wong jro pura ĕnti harṣanipun baryan dinâhyas lagy agamĕl angidung asiwo-siwo [95]) apasang gita.

75b. Tangeh warṇanĕn raras ing sanagara pintĕn lawas ing yuddha sacandra madheçaçīh ndan kawuwusan ken Nambi lawan pun Kĕbwânabrang katriṇi lawan pun Kĕbo-Bungalan prâpti saking Himagiri umiringakĕn [96]) sira mpu Çântasmṛti [97]) eñjang prâptêng Wilwa-Tikta.

76a. Ĕnty harṣanira râden mantrī ndan sira mpu Çântasmṛti [97]) sampun lumaris ing lalangwan mwang para çikṣângiring [98]).

76b. Tan kantun sira wangbang Widyâjñânândulur sampun prâp-ting lalangwan tuhw alangu ingupacârêng sarwasâri.

77a. Ndan sira raâden mantrī agyânungsung atur toya nirmala pâdyârghâcamani woyêng kumbha ratna adulur sĕdah anêng kajang mrak sang para râjaputrī adulur ing [99]) arĕpira raâdyan atur tigasan winadah [100]) nanampan rukmi ingulĕsan lungsir pĕtak.

77b. Prâpta [101]) sira tuhan mantrī gorawâ 'rsa umĕndĕk aris sahâwot sanum matur aris duh pukulun bhâgea datĕng paduka sang

dwija mara eng Maja-Pahit lawan para çikṣā kang andulur tan-sah malih sira wanglang Widyājñānângiring tumutur i sang munīndra.

78a. Ndan atur katurunan bhaṭṭāra Pramaçiwa ingiring de ning siddharṣi nging [102]) ndatan-sah hyang Kumāra kinanti.

78b. Kalawan malih pangrasa ning twas raputu pādukanira sang māyati duk durung prāpta maring [103]) Maja-Raçmi.

79a. Ndan [104]) atur tanpa rawi pĕtĕng tang rasa ning ati mangke ri datĕng sang mādwija dadi maĕly apadang çumīrṇakĕn sadurbhikṣa ning rat çuṣka wighna çīrṇātĕmah landuh punang phalabhogāpan de ning kamahātmyan ing pāduka sang māmuni asung tīrtha warāmṛta.

79b. Ĕnty harṣa ning sang māyati anon sasolahira mantrī manis alĕmbut aririh widyā wicakṣaṇa anwam prathamĕng gurit suçīla dady asĕng smita aris sumahur duh sampun mangkana tuhan pan sira tan lyan baryan dinĕngsun iniṣṭi makachattra ning bhuwana.

80a. Adawa kathâkĕna sojarira ĕmpu Çāntasmṛti lawan sira sang abagus ndan sira sang para putrī.

80b. Sampun sira sama alinggih riringanera twan mantrī ndan sakweh ing atur-atur sampun tinanggapan uni.

81a. Ndan sirĕña abibisik ring ken Bayan kayângapĕki denirândulu prabhā ning nagara embuh ri prāptanira mpu Çāntasmṛti tuhu kapo ling ing aji ring ratu tan dadi yan pasahkĕna kalawan sang brāhmaṇa suçīla sujāti makapatīrthan ing sarat.

81b. Ken Bayan anahuri atut ujarira mongkono nging [105]) mangke denisun amatani ring sira wanglang Widyājñāna anom apĕkik pantĕs yan prathamĕng aji katĕngĕr ing mṛdu ning netra tan gingsir yan tumingal ing dyah ayu tuhw asthiti rare bhāṣājâmbĕk wṛddha.

82a. Duh tuhu malih eman po si yan sira mantuk ing [106]) wukir pantĕs yan umunggw ing [107]) nagara kantinĕn de twan mantrī.

82b. Ndan sira adhipaty asĕng smita umatur sâwot sāri ri jĕng sang mahābhikṣu duh bhāgea datĕng maharṣi.

83a. Lwir tan kapanggiha malih unya duk wahu sih saka ring nagarĕng Singhasĕkar nging [108]) mangke pangrasĕng twas ri prāpta sang māmuni pintĕn bhayĕng (ng)uni yajñakārya winangun asthity abhakting kawīndra don ing sih mahāmpu datĕng eng Maja-Pahit swecchâsunga tīrthâmṛta.

83b. Mangke kahyun manĕhta rampu ambhiṣeka putrakanirĕki pukulun sumiñih angadĕg ratu siwīnĕn de ning wong sayawadwipa mwang kadehanira sinangaskāran kabeh sinung hingguh [109]) adhi-

mantrī mwang tang mañcanagara sakrama ning prabhu mahar-ddhikêng rat.

84a. Enty harṣanira sang mahādwija angrungu sature punang adhipati ring Madhura atut nurāgêng aji.

84b. Lah iya ujarira anging[110]) mben ikâpañjang punang diwa-sâyu[111]) ri pūrṇêng Kārttikamāsa iku abĕcik.

85a. Awan sampun samâmit mantuk tan koninga dina rātrī sira sang mahādwija sari-sary engaturan tadah drawiṇa[112]) çuci tan kurang lĕwih pamumulenira raâdyan katĕkêng çikṣānira makādi sira wangbang liwat denirâsih pinūji sasolahira.

85b. Tan-dwa prāpta pañcadaçī çuklêng kacatur mlan sirādhipati eñjang mangkyângdani pan byuhan ing kârya[113]) punang wong atrĕwuh aliwĕran jalw istri prasama aky' âmundut sawidhiwidhāna krama ning homa ambhiṣeka prabhu ri pūrwa ning pangastryan tang pangasthūlan.

86a. Sampun sanggĕpan sakrama ni widhy atahur niwedya ning hyang Jananâgni[113a]) ingidĕran[114]) samângsa matsya dadhi.

86b. Kalawan madhuparka mwang kumbha ratna māyā esi waratīrtha maêning makapa(n)dyus-dyusanira[115]) twan mantrī[116]).

87a. Sampun srĕgĕp saana ning pali-palya tuhw açrī sopakāra ning prabhu cakrawarti[117]) kastutya ring rat kunĕng sira mpu Çāntasmṛti sampun prāpti dinulur ing para çikṣā tan kari sira wangbang ingiring denira sira kryan adhipati lan para mantring Madhura.

87b. Tan asarya lumaris sampun ingaturan sirâlinggih wonten ing pamarantyan lagy amarĕpakĕna Çiwopakāra sarwarukmi saking twan Ino sumaji karuhun mdan sang mahādwija wus sirânggĕlar[117a]) dehaçuddhi sanuṣṭhāna parikrama ning wanapratiṣṭha.

88a. Saudakāñjalya ring bhaṭṭāra Çiwâditya kalih lawan hyang Çiwâgni sakrandana[118]) swajāting padmasāri.

88b. Ingaturakĕn sakalwiran ikang niwedya saprakārêng caru kalih mahātṛptya swecchā bhaṭṭāra Mukhi[119]).

89a. Kryang ning ghaṇṭā angungkung marum awor lan pangrêng[120]) ning stuti lwir bhrahmarângamung[121]) sāri gĕnĕp tang pañjaya-jaya stawanira tumuli rawuh sira rāden mantrī mwang sakweh ing sang para rājaputrya ingiring de ning kadehan wus abĕbrĕsih arjâwastra sūtra suga.

89b. Pinerĕmas angrawit sabukira sūtra putih[122]) cinitrêng hema drawa kumram anungkĕlang duhung alandeyan maṇik wārih asumping sumanasa pĕtak[123]) jinĕbad mrik mar akalpika mirah âdi kalih lawan ratnapangkaja[124]) anting-anting murub dinrawêng ĕmas.

90a. Anayana kostubha kalih lan mirah suga mahw anambut gĕlung açrī kĕkĕlingan pināça ing mas rangdi.

90b. Ndan atur ratw ing Indrabhawana [125]) anurun saha surānggananā saking Nandanawana suragandharwângiring.

91a. Sopacāraniräçrī umwang swara ning gong gĕnding anawang guruh ing Kārttika ramya ning unyan-unyan angrakĕt [126]) mwang angringgit carita anggupit anggunstang [127]) swaranyârum men-men amacangah sumĕiang aris lagy anguttarabhāṣā ramya ning tontonan tan paligaran.

91b. Gumĕr-gumĕr ramya ning guyu de ning angijo-ijo bangkit denya añjarak randi [128]) lyuh ing aniningal punang wong sajalw-istrī prâpting Maja-Pahit kweh ing wong dusun-dusun sama kāçcaryan tumulat pan tĕmbyânon kārya amhhiṣeka prabhw ādi añakrawartī ring sarat.

92a. Tangeh yan kathākĕna polah ing aniningal ndan sira raḍen mantrī sampun amūrṣita [128a]) ring hyang Çiwâgni.

92b. Parĕng sirâyinira sakawan adulur angastuti hyang Giripati wus ingaturakĕn de sang dwijarṣi.

93a. Tĕlas ning amintânugraha ring hyang Pramaçiwamūrti [129]) munggw ing padmārdhanārīçwari paramatuṣṭa asung nirwighna ning amukti dīrghāyuh santānawṛddhi antyeṣṭī sapanugraha ni sūkṣma inamĕr munggw ing jñāna nirmala sujāti sampūrṇa tang upakṣamā.

93b. Sampun ing homa ry arĕp ing sthaṇḍila wusira alinggih ring singhāsana māyā rinĕngga ring suwarṇa pinatik ing nawaratnâḍi nda [130]) twan dewī Puṣpawatī kalih lawan sirâyinira [131]) twan Puṣparaçmi parĕng mangkyâlungguh lan nṛpati kapingsor twan Dara-Pĕtak.

94a. Parĕng alinggih lawan twan dewī Dara-Jingga ring palangka damāngrawit [132]) ginĕlaran de ning gringsing lung ing sih.

94b. Ken Bayan Sanggit mawa sopacārâlangu malih ken Pasiran lawan ken Pangunĕngan prasamânandang kuning.

95a. Ndan sang mahādwijarṣi atur tīrthâmṛta ring dyun maṇi pandyus-dyusanirĕng nṛpati kalih kalawan sira pâduka çorī saha weda stuti [133]) pañjaya-jayĕng prabhu pan sampun inĕnah bhaṭṭāra inusthānakĕn [134]) ry angga çrī narapati mūrti hyang Wiṣṇwâtmakĕng rat.

95b. Sampun sirâbhiṣeka prabhu çrī Kṛtarājasa açrī derâsalin wilāsa mwang tang ulat marum salīlā paramârthâḍi ĕnty harṣanira sirâdhipati andulu mwang kadehanira sama anĕkar (r)i jĕng sang aulun embĕh prabhânira angde sukha ning rat.

96a. Tangeh ucapakĕna mangke sampun ing kārya lĕbar sira çrī bhūpati miringakĕn sira mpu Çāntasmṛti.

96b. Saçiwopakāra rinĕhin çrī pramiçwarya kalih lan çrī mahādewī mwang sakweh ing wong jro pura umiring.

97a. Tan asari wus prāpting lalangwan mpu Çāntasmṛti lagy alungguh ring yaça mūrdha maṇi açry akalihan lawan çrī narapati sang para çiṣyā kabeh wus pinrĕnah lungguh lawan sira wangbang wontĕn ing palangka ring tĕpas kidul ky adhipati lawan sakadehanira.

97b. Açrī alungguh ing babatur kawingking de çrī nṛpati asĕng smita matur aris pasangtabyakĕna ranak sang mahāmuni yan tan atut kṣamākĕna panĕnĕda ning ratu hīnawirya yan yogya rampu jumĕnĕngĕng Maja-Langu siwinĕn de ning wong sanagara.

98a. Ndan ky adhipati matur aris awot santun lan kadehanira nṛpati aduh dewa depun tumulus asih.

98b. Nirdon pinang nagara yan tan bontĕn sang mahādwijarṣi pukulun siwinĕn ring pura kalih çrī narapati.

99a. Asĕng smitânĕhĕr anuwus sira ĕmpu Çāntasmṛti duh anakisun bapa sang makachattra ning rat tan sipi sukha twasingsun angrungu sojarira iki nging [134]) tan sangkĕng wiwal sihisun twan pan ana ling ing aji ginung yan sang yati wus angarghānĕng parwata [135]).

99b. Wus aguduhâkul-putih tan dadi kaki mantun malih waluya eng nagara tur sisun sampun wṛddha lilu angamĕr [136]) ulah ing nāthânging [137]) malih yan ana çuddhianira ring arinira pun wangbang Widyājñāna kariĕng pura sadenira iku isun çuçūksrāh.

100a. Ênty harṣanira çrī bhûpati mangkyângrungu liwat derājanuju solahira wangbang Widyātmaka ring aji.

100b. Asĕng smitângling lah ta yayi wangbang Widyājña depun tumulus sihirêrisun angera ring ratu kawlas-sih.

101a. Pan pratijñānisun uni yan waluya andadi wong mantuka ring Yawadwīpa jumĕnĕnga prabhu sira rowang ing amukti sira wangbang angling aduh dewa pukulun niṣkāraṇândika nṛpati apan asthâpanirĕku [138]) haryênisṭi [139]) sumewā ri jĕng narendra [140]).

101b. Nging [141]) depun santoṣa ring bhujangga hīnaguṇa kawlas-sih tan wruh sareh ing nagarī pan mūḍhâpunggung haryan anger [142]) ring wukir depun tumulus sihirângampunanĕng tan wruh mesĕm çrī narendra [143]) mwang kadehanira sama gumuyu matur aris duh sampun mangkana dewa.

102a. Pan manira pangeran sami atya [144]) sumewā uruk-uruk ning aji malar-malar katirwanâdidik [145]).

102b. Sama sukhâguyon-guyon pan sama anut-tinut solah ing pada asih ndan sang dwija asĕng smitângling aris.

103a. Duh anakisun kaki prabhu ĕmben ika isun amit mantuk ing wanāçrama karia sira tuhan swastha langgĕng amukti ndan çri narapati tan wruh ri saburanira wet ning karakĕtan ing sih ndan ken adhipati matur sâwot sāri ri jĕngira sang munīndra [145]).

103b. Don ing ranak sang māyati kamitĕnggĕngĕn ndatan pangling wet ning ĕla-ĕlĕng asih subhakty anuhun tan wyar rumakĕt eng ati ndan mangke çrĕddhānira swecchā amituturya ring anakira krama ning ratu wibhuh mahardhikĕng rat siniwī ĕnty harṣa ning sang mādwija.

104a. Wĕkasan angling mārdawāris asmu guyu aduh niṣkāraṇa ujarira iku pan sira çrī narapati.

104b. Sampun wruh gaṇita ning aji tarka wyākaraṇa ning ala ayu wyakti tan kolug sakrama ning anāthâdi.

105a. Don ing mangkya āpty apitutur angde tĕguhan ing âjñânanirângayu sakrama ning nātha wibhuh suçīla asthitibhaktia [146]) ring hyang tan lupa eng kasy'-asih duh sampun angugungakĕna kawīryanira anamtami indriya elingakĕn samâhitanirĕng rat.

105b. Kadi sakramanirĕng dangu lagy anusup ing wanādri umungsir çūnya ning âçrami yan sira tuhan lolya langgĕng anamtami tanah angdani wṛddhi nikang ṣaḍripu anĕmakĕn [147]) krodha īrṣyā amatimatya yan tan anut rasêng aji tan-wun umalwi duhkhita.

106a. Ya ta waring [148]) manuṣawṛtti amanggih wīrya yan tan sthiting laku jāti aglis ilang de ning angkārĕng buddhi.

106b. Yadin Sang Wus Ĕna [149]) mwang ratw ing Indrabhawana siniwī de ning dewarṣi surāpsarā yan tan çuddhêng sasmṛti.

107a. Tan-wun kalĕbw atĕmah lusuh tonĕn rika kakī māraja Nahuṣa lan Yayāti wus siniwing surālaya pinarĕk de ning hyang Indra [150]) dadi bhangga poraka angaku yan tan ana ning hyang Madani kasutāpanirĕng dangu ya tângdadi kalungsuranirĕng swarga.

107b. Ya ta sira kaky anakisun wahu siniwī ring bhūmi kĕna ri jarā lara pati don ing prabhu sudharma tan hyun anut daçendriya duskṛti apan sira wus wĕruh krama ning wibhawa sukha wīrya namas mamati [151]) tan tumut eng pati kary [152]) anger anganting pura.

108a. Anging [153]) tanpa ala ayu ning çarīra kang tumut andumungakĕn punang laku amanggiha ng swarga Yamani.

108b. Don ing ulah sudharmêniṣṭi ndatan anut reh ing ulah durjanêng buddhi drĕmba mohá 'rṣêng drĕwya sang sujāti.

109a. Kara ning sang siniwī tan hyun angĕt [154]) ing wong drohi [155])

sulit lobha mūrkha tur bwat wīci [156]) lulya ring swakāryanira çrī narapati mwang hinaguṇa niṣṭhâwĕdi-wĕdy eng [157]) ayun yêka wwang nīca kaçmala wĕkas ing pāpa yan kaparĕk eng nṛpati milwa kaawĕng kaçmala.

109b. Kang yogya mangke kinanti denira çrī bhūpati wong tulus surūpa janmādi [158]) tur prāgiwā wicakṣaṇa subuddhy aririh tamĕng [158a]) laku asih tan cĕngkar ing sama-samĕng wwang sumewita mwang tan bhīta ri tīkṣṇâtis ning swakārya çūra dhīrânulus prawirĕng raṇa.

110a. Ya iku kakī sĕdĕng yan jinungjung [159]) lungguh winehan dĕmakipun lawan pupūrṇamān denira çrī nṛpati.

110b. Donnyângde wiçīrṇa ning ari tĕlas rinurah dady awela tang nagarī muwah tĕkĕng nusântarâtur bhakti.

111a. Kalawan sang dwijarṣi tan-sah rowangirângulih-ulih rasa ning çāstra āgamāji gaṇita Kāmandaka mwang rasa ning daçaçīla paramārtha inulik donnyângde landuh ing nagarâmṛddhyakĕn sarwa-wīja mwang mūla phala sutṛpti [160]) mangdoh tang sasab maraṇa.

111b. Pan kaawa de ning sang ratu sakrama ning rat umiring ulah sang amawa bhūmi prasama anut sudharma suçīlâsthitibhakting [161]) sang mānuni ndan muwah kang wong durjana cora drohika [162]) umalwi āptya kuminkin ulah raayw akīrtiyaçânrih sutṛptĕng para.

112a. Ndan çrī bhūpati ĕnty harṣanira angrungu sapitutur ing sang māyati atur tīrthâmṛta is nikang çaçīh.

112b. Sumusup eng jro nāla anirṇakĕna wighna ning [163]) ati aduh sājñā mahāmpu wus sinūkṣma ring windwasāri.

113a. Ndan sira adhūpati lawan sakadehanira sami ĕnty harṣanipun angapi andika sang kayap pan atur panarira hyang Içа çumīrṇakĕn tang wisa kālakūṭa [164]) ry antĕng hṛdayânut gati mahardhikābuddhy asādhu sâwot sāri anuhun sājñā sang dwija.

113b. Malah lingsir hyang rawi mantuk sira çrī bhūpati ndan muwah sira mpu [165]) Çāntasmṛti wus ingaturan tadah drawiṇa [166]) çuci tan koninga rātrī muwah iñjing alawahan sira sang nātha sang dwija pinakadhikārĕng lungguh çrī nṛpati sumanding lawan sira wangbang.

114a. Mwang sakadehanira sampun sinung lungguh ken ranggā-paty' amangku bhūmi ndan tan iwang denya anglus nagarī.

114b. Ndan muwah sira Nambya akry' [167]) ângadĕg dĕmung lawan ken Sora [168]) sinung linggih tumĕnggung anut denyângrakṣa bhūmi

115a. Ndan ken Pĕdang lan ken Dangdi muwah sira Gajah-Pagon lawan sira Lĕmbu ndan malih sakadehanira [169]) sampun [170]) sinungan linggih wontĕn senāpati lawan mañcanagantun lyan tang kulamantrya

adhipati kuwu kalawan [171]) añjuru sinungan [172]) dēmak lawan pupūrṇamān.

115b. Ndan sira adhipating Madhura wus sinung linggih pinalih punang Yawadwīpa denira çrī narendra [173]) wus pinrēnah wontēn ing Lamajang tan koninga saramya ning bawahan sore [174]) wus aluwaran nṛpati lawan sira ēmpu Çāntasmṛti sampun mantuk [175]) ing lalangwan.

116a. Adawa [176]) kathākēna dina rātrī lanira [177]) sira mpu Çāntasmṛting Wilwa-Tikta eñjang sirâdan malih [177a]).

116b. Akweh atur-atur nṛpati [178]) sarwamūlya ndatan kēnéngitung kang wong amundut [178]) sama katur ing sang muni.

117a. Tan asari lumaris sira ēmpu Çāntasmṛti saha çikṣā andulur nda [179]) malih sira wangbang Widyājñāna kari [180]) eng Maja-Raçmi kinanti dera nṛpati baryan dina rinowang amamaca pirang warṣa laminira mangke siniwī [181]) prabhu [182]) anèng Wilwa-Tikta.

117b. Sakweh ing çatru wus ēnti dinon denira çrī bhūpati katēkēng nusântara akweh long lyan tungkul subhaktya karuhun tang Bali Tatar Tumasik [183]) Sampi [184]) Koci lan Gurun Wandan Tañjung-Pura tan opēn tang Dompo Palembang Makasar prāpta sama mawwat sesi [185]) ning pura.

118a. Apan sing .... [186]) makatur-aturanijun ri jēngira sang prabhu donnya tanpa upamā [187]) punang Maja-Pahit.

118b. Ya iku çrī narendra norângrasa kewuh sari-sary andon langu tan-sah sira wangbang kinanti de nṛpati.

119a. Mahas amarṇa gurit anglanglang raçmi ning pasir wukir mwang tang pasir ulusan [188]) langē ning âçramâsimpar winakṭēng bhāṣā gurit kidung pralapita umunggw ing lēpihan angrahati twas ning kawy amāca duh tuhu kīrti ning prabhu kawiyogya nggwan ing wiçwara [189]).

119b. Mwang sakweh ing wong samagantun [190]) prasama sukhâpti apan tan ana wagalan ing bhūmi .... lan [191]) tang sasah maraṇa mwang gēgēring sapandirinira bhūpati [192]) Kṛtarājasa tangeh yan kathākēna sararasira munggw ing carita Pararaton uwus de ning kumawya.

120a. Kṣantawyakēna reh ing mūḍha kumawruh anglēngkāra gurit katigas çrutirasa [193]) kadw āpti anarung antuk ing ka .... [194]) tan

erang tininda ginuywan ing sang sujana de ning kunapakṣa milw ing kanut

120b. Atur sulamânun ahyun [195]) milĕr ing wiyat pakṣânĕlĕhi [196]) hyang niçâkara lwir pajyus âptya amagut sĕnĕ [197]) ning diwângkara dumilah anuluhi jagat kewalyâñañampuri sang kawi siddhi tĕkêng don [198]).

Colophon.

Iti kidung Harṣa-Wijaya, puh Juru-Dĕmung, tabĕh Kara-Kadiri. Putus ing anurat ring dina çu, u, Mrakih, tithi çaçīh kacatur, rah 5, tĕnggĕk 6, çuklapakṣa [199]) dwitīya, irika diwasa ning pūrṇalikhita, ri nusa Bali, ugkanêng [200]) Ratnarasa.

LIJST VAN EIGENNAMEN

van personen, plaatsen en geschriften voorkomende in de KIDUNG HARṢA-WIJAYA.

(Eigennamen, die uitsluitend of hoofdzakelijk in vergelijkingen voorkomen, zijn met een * gemerkt)

Abhimanyu, z. o. Bhimanyu.

Airāwaṇa, z. o. Erāwaṇa.

Alu (mantri, rāden), titelnaam van een hoog ambtenaar aan het hof van Kadiri, II, 24b, 27b, 44a, III, 41a, V, 5a, 74a, 115a, 117b, 118b.

Amarājaya (pañji), hoog ambtenaar aan het hof van Singhasāri, een van de leiders van de expeditie tegen Malayu, later ambtenaar aan het hof van Maja-Pahit, I, 58a, IV, 75a, V, 54a, 109b, 114b, 155a; Marājaya (pañji), III, 85a, V, 110b.

Anabrang, hoog ambtenaar aan het hof van Singhasāri, een van de leiders van de expeditie tegen Malayu, later ambtenaar aan het hof van Maja-Pahit; Kĕbwānabrang, I, 58b, III, 85a, IV, 75a, V, 83a, 84b, 85b, VI, 69b, 75b; Kĕbo-Nabrang, V, 54a, 85b.

Andara-Jingga, z. o. Dara-Jingga.

Andĕngah (rangga), patih van Singhasāri als opvolger van Rāganātha, sneuvelt in den strijd tegen het leger van Kadiri, I, 29a; Nĕngah, I, 35b, 36a, 53a, 57a, II, 27a, 50b, 58b, 71a, 73a.

Angçoka, z. o. Jurang-Angçoka.

Anglung Raçmi, naam van een kidung(?), IV, 96a.

Angrok, stamvader van de dynastie van (Singhasāri en) Maja-Pahit, II, 18a, 35b.

Anurida, z. o. Rāgânurida.

Araraman (mantri), titelnaam van één of meer ambtenaren aan het hof van Kadiri, II, 25a, III, 34a, V, 74b, 80b, 124b.

Arjunawijaya, naam van een Oud-Javaansch geschrift, VI, 43a.

Arjunawiwāha, naam van een Oud-Javaansch geschrift, IV, 92b.

Arya (rāden), titel van Kṛtanagara vóór zijn troonsbestijging, I, [2b], 23b, 24b, 25b.

Arya (rāden), titelnaam van een hoogen ambtenaar aan het hof van Kadiri, II, 22b, 23b, 25b, 26a, 36a, 44a, 59b, 68a, 68b, 69b, 70a,

77a, 77b, 137b, 143a, III, 41b, V, 9b, 74a, 81a, 95b, 98b, 100b, 115a, 115b, 119a, 119b, 121a, 121b, 122b, 125a, 136a, 137a.

**Asmara*, z. o. Smara.

**Atanu*, één van de namen van Kāma, den god van liefde en schoonheid in de Voor-Indische mythologie, meestal in vergelijkingen ter aanduiding van Harṣa-Wijaya gebruikt. I, 48b, 49b, 59a, 68a, 72a, 78b, II, 112b, 114a, IV, 90b, V, 28b; vgl. Madani, Makaradhwaja, Manasija, Manobhawa, Smara.

Bagenda, naam van den tuin, waarin Harṣa-Wijaya en de zijnen tijdens hun verblijf te Kadiri wonen, III, 46a, 48a, 52a, 71a, IV, 14a, 58b, 60a.

Bali, eiland ten Oosten van Java, onderhoorig aan Kṛtarajasa, VI, 117b.

Bañak-Wīranāda, z. o. Wīranāda.

Bayan, titel van een vrouwelijke bediende aan het hof van Singhasāri en van Maja-Pahit, I, 65b, III, 14a, 72b, 73b, 97a, 97b, 100b, 102a, 105a, IV, 84b, 85a, 100a, 104b, V, 24a, 49a, 52b, 53a, VI, 19a, 35a, 47b, 71b, 81a, 81b, 94b.

Bayan, titel van een vrouwelijke bediende aan het hof van Kadiri, IV, 12b, 14b, 35a, V, 149a, 153a, 154b.

Bhayangkara, naam van een afdeeling soldaten, I, 36a, 55a, III, 64a, V, 55a.

**Bhimanyu*, Sk. Abhimanyu, zoon van Arjuna, bekend uit het Mahābhārata, VI, 43a.

Bobot-Santun, z. o. Bobot-Sāri.

Bobot-Sāri (tĕgal), naam van de vlakte, waarop de strijd plaats vindt tusschen de troepen van Kadiri aan den éénen kant en die van Maja-Pahit, Madhura en de Tatar's aan den anderen kant, V, 11b, 14a, 14b, 32b, 33a, 156a, VI, 2a; Bobot-Sārih, V, 7a; Bobot-Santun, V, 61b, 63a, 75b, VI, 3b; Bobot-Sĕkar, V, 5a, 29b.

Bobot-Sārih, z. o. Bobot-Sāri.

Bobot-Sĕkar, z. o. Bobot-Sāri.

Brahmāṇḍapurāṇa, naam van een Oud-Javaansch geschrift, I, 5b.

Brahmaweṣṭa, naam van een anting-anting-model, IV, 3b, V, 49b.

**Bṛhaspati*, z. o. Wṛhaspati.

Bubat, havenplaats van Maja-Pahit, VI, 9a, 53b, 65a.

Bungalan, hoog ambtenaar aan het hof van Singhasāri, neemt als senāpati van de sinēlir deel aan de expeditie tegen Malayu, later ambtenaar aan het hof van Maja-Pahit; Kĕbo-Bungalan, I, 58b, III, 85a, IV, 75a, V, 54a, 83a, 84b, 85a, VI, 69b, 75b.

Byoma-Çiwa, Çiwa als hemel- of zonnegod [1]), I, 8a; vgl. Çiwâditya, Çiwa-Rawi.

**Çacîpati*, heer, echtgenoot van Çacī, een der namen van Indra, III, 39b, IV, 26b; Çacīprabhu, idem, II, 20b.

**Çacīprabhu*, z. o. Çacipati.

Canggu, plaats aan de Brantas, de belangrijkste Oost-Javaansche zeehaven, I, 85a, 85b, 86a, III, 21a, 23b, 25a, 25b, 26b, 27b, 34a, 38a, 58a, 81b, IV, 64a, V, 1b, 2a, 3a, 29b.

Canggu (bangawan), naam van de Brantas ter hoogte van Canggu, V, 135a.

**Çangkha*, zoon van koning Wirâṭa, bekend uit het Mahâbhârata, V, 115a.

Çāntasmṛti (mpu), bhujangga en hoofd der geestelijkheid aan het hof van Singhasâri, de „patīrthan" van koning Narasingha; hij trekt zich uit het openbare leven terug wegens meeningsverschillen met koning Kṛtanagara en vestigt zich in een patâpan (kahyangan) op den Meru (zie aldaar); hij verleent daar gastvrijheid aan Harṣa-Wijaya en den zijnen op hun vlucht; later wijdt hij Harṣa-Wijaya te Maja-Pahit tot koning; I, 6a, 12a, 17a, 24a, 30a, II, 94b, 95a, 103a, 105b, 106b, 114a, 116b, VI, 67a, 69b, 75b, 76a, 80a, 81a, 87a, 96a, 97a, 99a, 113b, 115b, 116a, 117a; men vindt hem ook aangeduid als brahmarāja, dwijendra enz.

Citragati, jongste zoon van den patih van Kadiri, V, 108b, 110b, 114a.

Çiwādhilaya, Çiwa's hoogste hemel, V, 65b [2]).

Çiwâditya, Çiwa als zonnegod, VI, 88a; cf. Byoma-Çiwa, Çiwa-Rawi.

Çiwâgni, Çiwa als vuurgod, VI, 88a, 92a.

**Çiwa-Rawi*, Çiwa als zonnegod, II, 124b, III, 26b; vgl. Byoma-Çiwa, Çiwâditya.

**Çiwātmaka*, = „kind (zoon) van Çiwa", I, 52a.

**Çruti*, z. o. Umā-Çruti.

**Çweta*, zoon van koning Wirāṭa, bekend uit het Mahâbhârata, V, 115a.

Dadung-Awuk, naam van een pĕnggĕl-model, IV, 6a.

Daha, een rijk op Oost-Java, ook Kadiri of Mĕnĕnang geheeten, I, 56a, 57b, 83a, 84b, II, 9a, 50a, 51a, 52a, 59b, 63b, 77a, 77b, 82a, 82b, 86b, 88a, III, 20b, 22b, 23a, 81a, IV, 68a, 78b, V, 2a, 14b, 83b, VI, 59b.

Dangdang-Gĕndis, z. o. Gĕndis.

Dangdi, een van de gezellen van Harṣa-Wijaya, I, 9b, 45b, 78a, III,

22b, 55, 60b, IV, 46a, 61a, 62a, 75a, V, 60a, 101a, 105a, 105b, VI, 115a.

Dara-Jingga, prinses van Malayu, als schatting naar Java meegevoerd en daar door Harṣa-Wijaya tot echtgenoote (van lageren rang) gemaakt, I, 54b, III, 86a, 97b, IV, 35a, VI, 13a, 17a, 31b, 94a; Andara-Jingga, V, 45b.

Dara-Pĕtak, prinses van Malayu, als schatting naar Java meegevoerd en daar door Harṣa-Wijaya tot zijn echtgenoote (van lageren rang) gemaakt, I, 54b, III, 86a, 97b, IV, 35a, V, 35b, 37a, VI, 12b, 17b, 31a, 93b. Zij is de oudere zuster van Dara-Jingga.

Datara, plaats, vanwaar Harṣa-Wijaya naar Madhura oversteekt, II, 126a.

Dompo, een van de onderhoorigheden van Kṛtarājasa, VI, 117b.

**Durgā*, een bekende godin der Voor-Indische mythologie, IV, 22b.

**Ena* (Sang Wus Ēna), een aanduiding van den Buddha(?), VI, 106b (vermoedelijk het Sk. woord na, „niet") *).

Erāwaṇa, Sk. Airāwaṇa, de door Indra bereden viertandige olifant der Voor-Indische mythologie, V, 117b.

Gagak-Wiruddha, z. o. Wiruddha.

Gajah-Pagon, z. o. Pagon.

Gajah-Pagun, z. o. Pagon.

Gajah-Wīrāndaru, z. o. Wīrāndaru.

Galuh (rāden, twan), titel van prinsessen, dochters van (meestal regeerende) vorsten (bij een hoofdvrouw?); in I, 36b, 70a, 70b, II, 46b, 104a, 110b, 116b, 124a, 124b, III, 1b, 12b, 14a, 16a, 27a, 28b, 48b, 52a, 71a, 73a, IV, 90b, V, 154a, VI, 32a en 48a wordt er een prinses van Singhasāri mee aangeduid; in II, 38a, 139a, 139b, 140a, 140b, III, 104a, IV, 8a, 11b, 14a, 14b, 15a, 15b, 29a, 36a, 37b, 42b, 56a, 56b, 57a, 57b, 58a, V, 155b, VI, 16b en 18a wordt er de prinses van Kadiri mee aangeduid; in III, 92a en 96a is het een aanduiding van de prinses(sen) van Malayu. De titel wordt nooit gebruikt om er Pusparaçmi mee aan te duiden, zoolang deze zich aan het hof van Kadiri bevindt als mindere van ratna Kesara.

**Ganggā*, de rivier Ganggā (Ganges) in Voor-Indië, tot godin gepersonifiëerd, IV, 22b.

Gĕndis (Dangdang-Gĕndis), voorganger van Jaya-Katwang als koning van Kadiri, I, 56b, 57a, II, 2a, IV, 28a.

Gĕndis (Dangdang Gĕndis), naam van een melodie, I, 66b (sawit), IV, 102a (anom).

Giripati, een van de bijnamen van Çiwa, VI, 92b; vgl. Iça, Jagatpati, Maheçwara, Pramaçiwa, Pramecchā, Prameçwara.

**Gorī*, een van de namen van Umā, de gemalin van Çiwa, IV, 22b.

Gurun, een van de onderhoorigheden van Kṛtarājasa, VI, 117b.

Hari, een van de namen van Wiṣṇu, V, 57a (op Garuḍa zittende afgebeeld op een vaandel).

**Harilaya*, z. o. Hariloka.

Hariloka, de hemel van Wiṣṇu, waar de zielen terechtkomen van strijders, die in den strijd zijn gevallen, II, 67a, IV, 67b; Harilaya, idem, * IV, 68a.

Hariwangça, het Wiṣṇu-geslacht, waartoe zich ook Narasingha en Harṣa-Wijaya rekenen, I, 2a.

Harṣa-Wijaya, afstammeling van Angrok, zoon van koning Narasingha, neef van koning Kṛtanagara, door Kṛtanagara als zijn opvolger aangewezen; verslaat bij den aanval van Jaya-Katwang op Singhasāri het Kadirische Noorderleger, doch wordt door het Zuiderleger na den val van Singhasāri op de vlucht geslagen; weet de oudste prinses van Singhasāri uit de handen der Dahaneezen te bevrijden en zoekt met haar en een klein aantal gezellen een toevlucht in de wildernis; door mpu Çāntasmṛti, wiens kluizenarij zij weten te bereiken, wordt hij naar Wīrarāja, den adhipati van Oost-Madhura, verwezen, op wiens raad hij verzoekt toegelaten te worden aan het hof van Kadiri, waar hij spoedig Jaya-Katwang's sympathie weet te winnen; na de terugkomst van de soldaten uit Malayu, die zich bij hem aansluiten, wordt hem door Jaya-Katwang het gebied van Trik geschonken, waarin de Madhureezen een nieuwe nederzetting stichten, Maja-Pahit; gesteund door de Madhureezen en de door Wīrarāja ontboden Tatar's komt hij in opstand tegen Jaya-Katwang en vernietigt diens macht, waarna hij als opperheer over Java regeert; I, 8b, 12a, 20a, 26a, 32a, 33a, 37a, 68b, II, 46b, 70b, 88b, 96a, 138a, III, 1a, 33a, 34a, 45a, 68a, 70b, 74b, 81a, 94a, 103a, IV, 38a, 41b, 43b, 52b, 59b, 60a, 64b, 67b, V, 5b, 9a, 9b, 13b, 15a, 45b, 75b, 78b, 79b, 116a, 121a, 127a, 133a, 143b, 155b, VI, 7a, 9b, 10b, 11b, 58a; Wijaya of rāden Wijaya, I, 33b, III, 36a, 44b, 103b, V, 117b, 131a. Vgl. Atanu, Ino, Kṛtarājasa, Smara; een vaak voorkomende aanduiding van Harṣa-Wijaya is de titel twan mantrī of rāden mantrī.

Hemagiri, z. o. Himagiri.

Himācala, z. o. Himagiri.

Himagiri, elders Meru genoemd, de berg, op welks helling de kluizenarij van mpu Çāntasmṛti gelegen is, II, 94b, VI, 75b; Hemagiri, VI, 67a; Himācala, II, 97b.

**Īça*, een van de bijnamen van Çiwa, VI, 113a; vgl. Giripati, Jagatpati, Maheçwara, Pramaçiwa, Pramecchā, Prameçwara.

**Indra*, een van de voornaamste goden van de Voor-Indische mythologie, VI, 107a.

**Indrabhuwana*, de hemel van Indra, VI, 90b, 106b.

Ino, naam, die in de Pañji-romans aan den hoofdpersoon gegeven wordt; hier een aanduiding van Harṣa-Wijaya, I, 9a, 16a, 18a, II, 78b, 114a, 121a, 122a, 126b, III, 9a, 10a, 10b, 24a, 72a, IV, 76a, 80a, 81a, 84a, 99b, 109a, VI, 87b.

**Jagatpati*, een van de bijnamen van Çiwa, V, 118a.

Jamanāgni (hyang), naam van een godheid, VI, 86a (verbastering van Jamadagni?).

Janggala (lurah), naam van een vlakte (tĕgal) ten Westen van Canggu, V, 1b, 3a.

Jaran-Waha, z. o. Waha.

Jawa, Java, Javaansch; nusa Jawi, Java, II, 145b; angajawa — „naar Java gaan", III, 25a, 80b, V, 2b; angajawi, idem, III, 83b, IV, 79a, 109b, VI, 6b; vgl. Yawa enz.

Jaya-Katong, z. o. Jaya-Katwang.

Jaya-Katwang, afstammeling, vermoedelijk zoon, van Dangdang-Gĕndis, als pangalasan alit te Singhasāri opgegroeid, later tot vazalvorst van Kadiri aangesteld door Narasingha; op aanraden van Wīrarāja doet hij na het vertrek van de Singhasārische troepen naar Malayu een aanval op Singhasāri, waarbij Kṛtanagara gedood en een der Singhasārische prinsessen buitgemaakt wordt; hij regeert dan een tijd lang als oppervorst van Java, doch wordt al spoedig ten val gebracht door Harṣa-Wijaya en diens bondgenooten; I, 57a, II, 3a, 56b; Jaya-Katong, I, 56a, II, 1a, 113a, IV, 78b.

Jaya-Nagara, naam van een afdeeling soldaten te Kadiri, II, 142b.

Jayasāri, naam van een afdeeling soldaten, I, 36a, 55a, II, 142b, V, 55b, VI, 52b.

Jayendriya, naam van een kidung, IV, 101b.

Jung-Galuh, plaats in de omgeving van Canggu, V, 29b.

Jurang-Angçoka, plaats of streek op de route Kadiri-Singhasāri, niet ver van Singhasāri, II, 45b.

Kadiri, een rijk op Oost-Java, ook Daha of Mĕnĕnang geheeten, I,

85a, II, 49b, 50a, 56a, 64b, 68b, 73a, 75a, 76b, 127a, 142a, III, 7a, 9a, 18b, 21a, 78b, IV, 43a, 47b, 72b, 73a, 73b, 79a, V, 3a, 81a, 82a, 89b, 95a, 108a, 119b, 132a, 136b, 137b, 155a, VI, 7a, 10b, 41a, 56a, 57a.

Kagĕnĕngan, plaats, waar Narasingha „bijgezet" (dhinarma) is, I, 25b.

Kailāsādri, z. o. Kelāsādri.

**Kāla*, god des verderfs, V, 93a; vgl. Kālāntaka.

**Kālāntaka*, god van dood en verderf, II, 68a, V, 87a, VI, 61b; vgl. Kāla.

Kaliturun of *Kali-Turun*, naam van een plaats op de route Kadiri-Singhasāri, niet ver van Singhasāri, II, 46a.

Kāmandaka, naam van een Oud-Javaansch geschrift, I, 4a, II, 24b, VI, 111a.

**Kaṇṭhapura* *), naam van een blijkbaar uit de Oud-Javaansche litteratuur bekende plaats, IV, 66a.

Kanuruhan, titelnaam van een hoog ambtenaar aan het hof van Kadiri, II, 25a, 44b, IV, 46a, V, 73b, 133b, 134a.

Kawi, berg tusschen Kadiri en Singhasāri, I, 2b.

Kĕbo-Bungalan, z. o. Bungalan.

Kĕbo-Nabrang, z. o. Anabrang.

Kĕbo-Rubuh, z. o. Rubuh.

Kĕbwânabrang, z. o. Anabrang.

Kĕkĕlingan, z. o. Kĕling.

**Kelāsādri*, de berg Kelāsa (Sk. Kailāsa), bekend uit de Sanskṛt litteratuur, IV, 40a.

Kĕling, naam van een land, vermoedelijk overzee, vanwaaruit goederen geïmporteerd worden, II, 4b; in V, 57b wordt het van krijgslieden gezegd, doch het is niet zeker, of het in die beteekenis wel eigennaam is (Klinganeezen?); kĕkĕlingan, „op zijn Klingsch", gewoonlijk gezegd van een bepaalde wijze van het haar op te maken, II, 6a, 130a, III, 63b, IV, 4a, V, 63b, VI, 90a.

Kesara (ratna), dochter van Jaya-Katwang, II, 4b, V, 12b, 65a, 141a, VI, 15b, 57a; Kesari (ratna), II, 3b, 34a, 139b, III, 104b, IV, 36b, 60b, 78b, V, 15a, 19a, 19b, 66b, 67b, 69b, 142a, 144a, 153b, VI, 17b; zij wordt ook vaak twan Galuh genoemd (zie onder Galuh).

Kesari (ratna), z. o. Kesara.

Kori, een van de onderhoorigheden van Kṛtarājasa, VI, 117b.

57b, 83a. II, 1a, 10a, 11a. 65b, 78b, 126b, 127b, III, 81b, 84b. IV, 48a, V, 29b, 30b, 63a, 96a, 111b, 133a, VI, 1a, 23a, 31a.

Meru, naam van een heiligen berg in Voor-Indië en op Java; op den Javaanschen Meru (die in dit gedicht, naar II, 100b ons doet vermoeden, niet identiek is met den berg, die thans Smèroe = Sk. Sumeru genoemd wordt) ligt de kluizenarij van mpu Çāntasmṛti; II, 21a, 46b, 105b; Meruparwati, I, 30a, II, 46b; dezelfde berg wordt ook Hemagiri, Himagiri en Himâcala genoemd.

Meruparwati, z.o. Meru.

Mṛgapati, naam van den numĕngguṅg van Kadiri onder de regeering van Jaya-Katwang, II, 2b, 79a, IV, 44b, V, 6b, 72b, 79b, 86b, 89b, 93b.

**Mukhi*[5]), naam van een bhaṭṭāra, VI, 88b.

Mundarang, naam van den patih van Kadiri onder de regeering van Jaya-Katwang, II, 2a, 67b, 79b, V, 111a.

**Na*, z.o. Ĕna.

**Nahuṣa*, vader van Yayāti, naam van een mythischen koning, bekend uit de Sanskṛt litteratuur, VI, 107a.

Nambi, een van de gezellen van Harṣa-Wijaya, I, 9a, 38b, 43b, 48a, 77b, 83b, II, 94b, 103a, III, 5b, 8a, 8b, 9a, 21a, 47a, 53a, 59b, 84b, IV, 45a, 60b, 72b, 82b, 88a, 109b, V, 43b, 55b, 87b, 90b, 93b, 94a, VI, 25a, 61b, 65a, 69b, 75b, 114b.

**Nandanawana*, naam van een lusthof in den hemel van Indra, IV, 16a, VI, 90b; vgl. Nandawana.

**Nandawana*, hetzelfde als Nandanawana, IV, 94b.

Narasingha (ratu bhaṭṭāra), uit het Wiṣṇu-geslacht, koning van Singhasāri, vader van Harṣa-Wijaya en voorganger van Kṛtanagara, I, 2a.

Ndok, moeder van ken Angrok, II, 18a, V, 119b.

Nĕngah, z. o. Anĕngah.

Nglunglung Smara, z. o. Lunglung Smara.

**Niruddhawati*, naam(?) van een in een lotus zetelende godin, een naam van Rati(?), III, 99b; vgl. Ruddhawatī[6]).

Nurida, z. o. Rāgânurida.

Pagĕdongan, naam van een dienares aan het hof van Maja-Pahit, VI, 32a, 33a, 72b, 93b.

Pagon (Gajah-Pagon), een van de gezellen van Harṣa-Wijaya, I, 9b, 39a, 44a, 48a, 77b, 78b, II, 87b, 88a, 95a, III, 12a, 22b, 60a, 91a, IV, 60b, 61b, 72a, 82b, 88b, 108a, V, 35a, 44a, 55a, 89b,

90a, 107a, 133b, VI, 62a, 69a, 115a; Gajah-Pagun, I, 37a, III, 53b, IV, 46b, V, 134a.

Pagun (Gajah-Pagun), z. o. Pagon.

Pakudan, naam van een land of van een plaats, die een soort oogzalf exporteert, II, 6b, 48a, 55a, III, 83a, IV, 3b, 18b, 22a, 80b, 89a; een andere naam is Pangajaran.

Palembang, een van de onderhoorigheden van Kṛtarājasa, VI, 117b.

**Pāṇḍutanaya*, de Pāṇḍawa's, bekend uit het Mahābhārata, III, 61b.

Pangajaran, een andere naam voor Pakudan, I, 35b, II, 130b, III, 51b.

Pangkur, geboorteplaats van ken Angrok, II, 18a, 35b, IV, 42a.

Pangunĕngan, naam van een hofjuffer aan het hof te Singhasāri en te Maja-Pahit, I, 65b, IV, 100b, VI, 35a, 47b, 94b.

**Pāpaku*, naam(?)[1]) van een persoon, bekend uit het verhalenboek Tantri, V, 15b.

Pararaton, naam van een Middel-Javaansch geschrift, VI, 119b.

Pasiran, naam van een hofjuffer aan het hof te Singhasāri en te Maja-Pahit, I, 65b, IV, 100a, V, 25a, VI, 35a, 47b, 72a, 94b.

Pĕdang, een van de gezellen van Harṣa-Wijaya, I, 9b, 45a, 78a, II, 95a, III, 22b, 55, 60b, IV, 46a, 62a, 74a, 89a, V, 59b, 101a, 105a, VI, 115a.

Pĕtĕng, een van de gezellen van Harṣa-Wijaya, I, 83b; Lĕmbu-Pĕtĕng, I, 9b, 46a, 78b, II, 95b, III, 22b, 60b, IV, 47a, 72a, 79b, 110a, 133b, 134a; Lĕmbu, I, 78b (ra-), III, 5b, 56, IV, 62b, 76b, 77a, 81a, V, 89b, 90a, 101a, 109b, 114b, 155a, VI, 62a, 115a.

Pisangan, dienares, soort adjudante, aan het hof van Kadiri, II, 6b, 141a, III, 75b, 76a, 76b, 77a, IV, 8a, 12b.

**Pramaçiwa*, een van de namen van Çiwa, VI, 78a, 93a (ev. -mūrti); vgl. Giripati, Iça, Jagatpati, Maheçwara, Pramecchā en Prameçwara.

Pramecchā, een van de namen van Çiwa, II, 62b; vgl. Giripati enz.

**Prameçwara*, een van de namen van Çiwa, III, 63b; vgl. Giripati enz.

Puspareçmi, jongste dochter van Kṛtanagara, bij de verovering van Singhasāri gevangen genomen door de troepen van Jaya-Katwang en naar Kadiri gevoerd; later, na den val van Kadiri, door Harṣa-Wijaya, haar verloofde, naar Maja-Pahit gebracht, waar zij een van zijn vier gemalinnen wordt; I, 31a, II, 139a, 140a, 141a, III, 102b, 104b, IV, 12b, 13a, 15b, 29a, 34b, 36a, 37b, 57a, 71a, V, 12b, 17b, 18a, 19a, 141a, 143a, 148b, VI, 11a, 12b, 15a, 23b, 25b, 31b, 38a, 55b, 93b.

Puspawatī, oudste dochter van Kṛtanagara, verloofd met Harṣa-Wijaya, door wien zij na de verovering van Singhasāri door de troepen van Jaya-Katwang uit de handen der Kadireezen wordt bevrijd en meegenomen wordt, eerst naar Madhura, vervolgens naar Kadiri en ten slotte naar Maja-Pahit, I, 31a, III, 79b, 97a, 105a, IV, 23a, 34a, 36b, 57b, 58b, 84a, V, 21a, 22a, 47a, 51a, VI, 10a, 13b, 15a, 18a, 29b, 32b, 73b, 93b.

Raden Mantrī, z. o. Harṣa-Wijaya.

Rāga, z. o. Rāgânurida.

Rāganātha, patih van Singhasāri onder Narasingha, treedt onder Kṛtanagara af en wordt tot ramâdhyakṣa benoemd, I, 3a.

Rāgânurida *), lijfbediende van Harṣa-Wijaya, I, 37b, 59a, 75a, 75b, 76a, III, 88b, 96b, IV, 20a, V, 25b, 141b; Nurida Rāgi, IV, 24a; Rāga, een van de twee, I, 76b, III, 81b.

Rājasa, koningsnaam van ken Angrok, II, 18b.

Rajasa, naam van een afdeeling soldaten te Singhasāri en te Maja-Pahit, I, 55a, V, 55b, VI, 52b.

Rangga (ken), titelnaam van een hoog ambtenaar aan het hof te Kadiri, II, 25a, 44b, V, 73b, 133b; Ranggi (ken), IV, 46a.

Rangga (ken), vaak voorkomende aanduiding van rangga Lawe.

Rangga Lawe, z. o. Lawe.

Ranggânĕngah, z. o. Anĕngah.

Rangga Wĕnang, z. o. Wĕnang.

Rangga Wuni, z. o. Wuni.

Ranggi, z. o. Rangga (I).

Raras Ati, naam van een kidung(?), VI, 46a.

**Rati*, de Hindoe-godin der liefde, gemalin van Kāma (Smara), II, 38a, 50a; Ratih, I, 6b, 31a, 70a, II, 34a, 104a, 111b, III, 6b, 74b, 92a, 98a, IV, 93b, 98b, 99a, 101a, V, 70a, 146b, VI, 57b; vgl. (Ni)ruddhawatī.

**Ratih*, z. o. Rati.

Ratna Kesara, z. o. Kesara.

Ratna Kesari, z. o. Kesara.

Ratna Pangkaja, naam van een kidung(?), VI, 49a.

Rubuh, een rijksgroote aan het hof van Kadiri; Kĕbo-Rubuh, V, 73b, 107a; Mahiṣa-Rubuh, IV, 46b, V, 104b, 105b, 107a.

**Ruddhawatī*, z. o. Niruddhawatī, waarvan Ruddhawatī vermoedelijk een verkorting is, V, 152b.

Sampi, een van de onderhoorigheden van Kṛtarājasa, VI, 117b.

Sanggit, titel van een vrouwelijke bediende aan het hof van Singha-

sāri en Maja-Pahit, I, 65b, III, 14a, 72b, 98a, 105b, IV, 100a, V, 24b, VI, 35a, 47b, 94b.

Sanggit, titel van een vrouwelijke bediende aan het hof van Kadiri, IV, 14b, 35a, V, 149a, 154b.

Sārasamuccaya, naam van een Oud-Javaansch geschrift, I, 4a.

**Sarasvatī*, godin der welsprekendheid en der litteraire ontwikkeling in de mythologie der Hindoe's, I, 31a.

Sawah-Miring, naam(?) van een plaats of een gebied ten Noorden van Singhasāri, II, 71a, 79b, 80a.

Sĕlir, z. o. Sinĕlir.

Siddhabhawana, plaats op de Zuidelijke route Kadiri-Singhasāri, II, 25b, 60a.

Siddhi (ārya), hoog ambtenaar aan het hof van Singhasāri, een van de leiders van de expeditie tegen Malayu, later ambtenaar aan het hof van Maja-Pahit, I, 58a, III, 85a, IV, 75a, V, 59a, 101a, 107a, 107b, 155b, 156a.

Sinĕlir, naam van een afdeeling keurtroepen, zoowel in Kadiri als in Singhasāri en Maja-Pahit, I, 36a, 55a, 58b, 81a, 83a, II, 142b, III, 81a, IV, 20a, 24b, V, 57b, 117a, 117b, VI, 52b; sĕlir, idem, II, 53a, V, 101a, VI, 61b.

Singhajaya, naam van een afdeeling soldaten, I, 36a, 55a, V, 55a.

Singhāmagut, naam(?) van een krijgsman van Maja-Pahit, V, 84b.

Singhasantun, z. o. Singhasāri.

Singhasāri, naam van een rijk op Oost-Java, door ken Angrok op Dangdang-Gĕndis van Kadiri veroverd, later door Jaya-Katwang van Kadiri heroverd, I, 81b, 82b, 83a, II, 16a, 19a, 27b, 35b, 105b, III, 33a, IV, 34a, 35a, 36a, 111b, V, 10b, 91b, VI, 14a, 23b, 71b; Singhasantun, I, 2b, 81b, 83b, II, 12a, 17a, 22a, 26a, 45b, 61a, 73a, 76b, 79a, 80b, 88a, 112b, 128a, 144b, III, 7a, 38a, 71b, 81a, 106b, IV, 47a, 50a, 50b, V, 5b, 127b, 145b; Singhasĕkar, II, 18a, 20b, 37a, 46a, 60b, 64a, 64b, 136b, III, 80b, 104a, IV, 34a, 40b, VI, 83a.

Singhasĕkar, z. o. Singhasāri.

Sirikan (rāden, twan), titelnaam van een hoog ambtenaar aan het hof van Kadiri, II, 24b, 27b, 44b, III, 41a, V, 5a, 74a, 115a, 117b, 118b.

**Sītā*, de gemalin van Rāma, bekend uit het Rāmāyaṇa, III, 72b.

**Smara*, een andere naam voor Kāma, den Hindoe-god der liefde, meestal in vergelijkingen gebruikt om Harṣa-Wijaya aan te duiden, I, 6b, 7b, 26a, 27a, 70a, III, 6b, 26b, 58b, 96b, IV, 12a, 88b,

90b, 94a, 105b, V, 23b, 25a, 35b, 44b, 47a, 47b, VI, 36a, 37a, 38a, 38b, 46a, 47a, 51b, 57a; Asmara, I, 46b, II, 103b, 111b; zie ook onder Atanu, Harṣa-Wijaya, Madanī, Makaradhwaja, Manasija, Manobhawa.

**Smarabhawana*, de hemel van Smara, I, 2b; vgl. Smarālaya.

**Smarālaya*, de hemel van Smara, I, 26b, 46b, V, 139b; vgl. Smarabhawana.

Smarāmuldhāyaka, naam van een Oud-Javaansch gedicht (kakawin), IV, 99a.

Smarāntaka, naam van een giringsing-patroon, IV, 88b.

Sora, een van de gezellen van Harṣa-Wijaya, I, 9a, 44b, 48a, 78a, II, 80b, 82b, 87b, 94b, III, 21a, 53b, 60a, IV, 44b, 62b, 71b, 89b, 110a, V, 55a, 87b, 90b, 92a, 93a, VI, 25a, 61b, 114b.

Sucitra (rangga), oudste zoon van den patih van Kadiri, V, 108b, 110a, 114a.

**Suprabhā*, naam van een apsaras van groote schoonheid, I, 54a, IV, 16a.

**Surapati*, de heer der goden, Indra, III, 59a, 66a.

Talāga-Pagĕr, naam van een plaats ten Noorden van Singhasāri, II, 87a.

Taman-Marum, aanduiding van Puṣpawatī(?) [a]), III, 73b.

Tan-Jawa, verzamelnaam voor de buiten Java (d.w.z. het Javaanschsprekende gedeelte van het eiland Java) liggende gebieden, het „buitenland", I, 35a, IV, 13a, VI, 57a; Tan-Jawi, I, 60a, II, 5b, 33a, 131b, IV, 21a, 86b.

Tan-Jawi, z. o. Tan-Jawa.

Tañjung, naam van een plaats op de route Singhasāri-Kadiri, blijkbaar niet ver van Kadiri, II, 136a.

Tañjung-Pura, een van de onderhoorigheden van Kṛtarājasa, VI, 117b.

Tatar, naam van het land en het volk, welks vorst met Wīrarāja bevriend is en op diens verzoek Harṣa-Wijaya steunt in zijn strijd tegen Jaya-Katwang van Kadiri; als belooning zal hij in geval van succes de prinses van Kadiri krijgen; wanneer na den val van Kadiri ratna Kesara haar vader in den dood gevolgd is en Puṣparaçmi door Harṣa-Wijaya, haar verloofde, naar Maja-Pahit is gestuurd, verdenkt de vorst der Tatar's zijn bondgenooten van schending der afspraken; het komt tot een conflict tusschen de Tatar's eenerzijds en de lieden van Harṣa-Wijaya en Wīrarāja aan den anderen kant, waarvan de afloop is, dat

de Tatar's verslagen worden en dat hun vorst gedood wordt; IV, 78b, 79a, 81b, 109b, V, 1b, 2a, 2b, 3b, 5a, 7a, 11a, 13b, 25b, 28a, 29a, 32a, 62b, 76a, 124a, 137a, VI, 1a, 2a, 5a, 9a, 9b, 21a, 21b, 23a, 24b, 25a, 25b, 53a, 53b, 55b, 56b, 59a, 59b, 61a, 62b, 64a, 117b.

Tĕrung, havenplaats op Madhura, waar men zich inscheept, wanneer men naar Java (Canggu) gaat, I, 85a, III, 23b, IV, 64a; Trung, III, 24a.

**Tilottamā*, naam van een apsaras van groote schoonheid, I, 54a, IV, 16a.

Trik, naam van het boschgebied, waarin Maja-Pahit gesticht wordt, III, 20a, IV, 50b, 51b, 64b.

Triṇi-Panti, naam van een plaats ten Zuiden van Kadiri, V, 155a, VI, 7a.

**Tripuri*, Sk. Tripura, naam van de burcht van den daemon Wṛtra [10]), V, 118a.

Trung, z. o. Tĕrung.

Tuban, naam van een havenplaats aan Java's Noordkust, I, 74a, 80a.

Tumasik, een van de onderhoorigheden van Kṛtarājasa, VI, 117b.

Tuan Mantrī, z. o. Harṣa-Wijaya.

Udayana, naam van een gringsing-patroon, II, 9b, 130a, V, 49a; aan een eigennaam ontleend?

**Umā-Çruti*, naam van een godin, combinatie van Umā, de gemalin van Çiwa, en Çruti, personificatie van den overgeleverden heiligen Weda-tekst [11]), VI, 17a.

**Uttara*, zoon van koning Wirāṭa, bekend uit het Mahābhārata, V, 115a.

**Uttarī*, dochter van koning Wirāṭa, gehuwd met Abhimanyu, VI, 43a.

Waha (Jaran-Waha), rijksgroote te Singhasāri, een van de leiders van de expeditie tegen Malayu, later rijksgroote te Maja-Pahit, I, 58a, III, 85a, IV, 75a, V, 54a, 155a.

Wandan, een van de onderhoorigheden van Kṛtarājasa, VI, 117b.

**Weçrawaṇa* (Sk. Waiçrawaṇa), naam van Kubera, den god van den rijkdom, bekend uit de Voor-Indische heldendichten, die zijn strijd tegen Rāwaṇa, den rākṣasa-koning, verhalen, II, 58a.

Wĕnang (rangga), een andere naam voor rangga Lawe, een van de gezellen van Harṣa-Wijaya, I, 42b, II, 80b, 116a, III, 20b, 36a, 38a, 42b, 44b, 45b, 52b, 102b, IV, 44a, 62b, 70a, V, 109b, 111a, 113b, 147b, VI, 21b, 35b, 65a.

Wĕwĕdon, plaats op de Noordelijke route Kadiri-Singhasāri, II, 24b.

Wīrasandhi, děmang van Kadiri, II, 2b, 8b, 26a, 27b, 66b, 67a, IV, 45a, V, 79b.

**Wirāṭa*, een koning bekend uit het Mahābhārata, bondgenoot der Pāṇḍawa's, vader van Çweta, Uttara, Çangkha en Uttarī, VI, 43a.

**Wirāṭapurī*, de stad van Wirāṭa, III, 61b.

**Wirāṭātmaja*, de zonen van Wirāṭa: Çweta, Uttara en Çangkha, V, 115a.

Wirondaya, zoon van Wirarāja, later metgezel van Harṣa-Wijaya, I, 82b, 83b, 84b, 85b, 86a, 86b, II, 9a, 10b, 11a, 11b, 13a, 14a, 14b, 16a, 28b, III, 14b, 23b, 24b, 47a, 52a, IV, 63b, 64a.

Wiruddha (Gagak-Wiruddha), zoon van den tuměnggung van Kadiri, V, 83b, 85a.

**Wiṣṇu*, een van de voornaamste goden der Hindoe's, II, 55b; vgl. Hari.

Wiṣṇuwangça, het Wiṣṇu-geslacht, afstammeling(en) van Wiṣṇu, III, 68a.

Wiṣṇwātmaka, zoon van Wiṣṇu, I, 8a, * VI, 95a.

**Wṛhaspati* (Sk. Bṛhaspati), de leeraar der goden in de Hindoe-mythologie, I, 6a.

**Wṛti* (Sk. Wrtra), de daitya van Tripura, die door Indra is overwonnen, III, 39b.

W'uni (rangga), naam van een melodie of van een kidung, IV, 105a.

Yamaloka, het rijk van Yama, den god des doods, II, 62b, III, 42a; vgl. Yamani.

Yamani (verkorting van Sk. Yamanilaya, een synoniem van Yamaloka), V, 15b, VI, 108a.

Yawadwīpa, Java, I, 2a, III, 17a, VI, 83b, 101a, 115b; Yawidwīpa, I, 30b; vgl. Jawa.

Yawa-nusa, Java, I, 2a, II, 47a; vgl. Jawa.

Yawidwīpa, z. ö. Yawadwīpa.

**Yayāti*, zoon van Nahuṣa, naam van een mythisch koning, bekend uit de Sanskrt litteratuur, VI, 107a.

NOTEN BIJ DEN TEKST VAN DE HARṢA-WIJAYA.

ZANG I.

[1]) Of sthity ajāting te lezen?

[2]) Tekst panghrang.

[3]) De eerste kawitan-strophe van de versmaat dĕmung telt 45 lettergrepen. Het schema van No. 26 in tabel XVI achterin „De Toonkunst van Bali" van J. Kunst en C. J. A. Kunst—v. Wely, welke versmaat daar Panggalang-Bawak heet, past hier vrij goed. In str. Ib ontbreken er 15 lettergrepen door beschadiging van het origineele lontar-handschrift.

[4]) De tweede kawitan-strophe, die 62 lettergrepen telt, is No. 27 van de in de vorige noot genoemde tabel, daar Panggalang-Pañjang geheeten.

[5]) Tekst rowanghira.

[6]) De tekst heeft Manusaṇa; ik heb er Manuçāsana van gemaakt, daar er anders 1 lettergreep na de 40ste zou ontbreken.

[7]) De korte dĕmung-strophe, die we in alle oneven-genummerde strophen van dezen zang vinden en die 63 lettergrepen telt, treffen we niet aan in de in noot 3 genoemde tabel. De lange dĕmung-strophen, welke hier even genummerd zijn en welke 77 lettergrepen tellen, vinden we terug als No. 11 van de tabel. De daar opgegeven onderverdeeling gaat echter lang niet altijd op; evenmin heb ik in de onderverdeeling der korte strophen tot nu toe regelmaat kunnen ontdekken. Blijkbaar worden er, hetzij op regelmatige wijze, hetzij onregelmatig, verschillende 63-lettergrepige en 77-lettergrepige versmaten gebruikt. Het leek mij beter om, zoolang de structuur der tĕngahan-maten niet beter onderzocht is, geen onderverdeeling der strophen aan te brengen.

[8]) In den zin van saam op te vatten; ook de lezing çāna (voor çāsana) zou verdedigd kunnen worden.

[8a]) Wellicht heeft men sarwaphala te lezen.

[9]) ?? Hoe de laatste woorden gelezen, aan elkaar verbonden of van elkaar gescheiden moeten worden, is mij niet duidelijk; de zin der woorden ontgaat mij.

[10]) Of duṣṭa wrin te lezen.

[11]) Tekst nghing.

[12]) Tekst makapanghuban.

[13]) Ngdon of ndon te lezen? De tekst heeft dod.

[14]) Tekst sĕ; vgl. ook noot 37 bij zang II.

[14a]) Misschien heeft men wahsukha te lezen en het woord in verband te brengen met Sk. waiçokha en O. J. baçukhi.

[15]) Wellicht byoma çiwa te lezen; vgl. noot 1 bij de Lijst van Eigennamen.

[16]) Ook de lezing sunu zou te verdedigen zijn.

[17]) Tekst kwan.

[18]) Wellicht zou het beter zijn het woord gusṭhi te spellen, daar het vermoedelijk uit Sk. goṣṭhi ontstaan is. Ik heb het echter gusti gespeld, omdat het ook wel anders verklaard wordt.

[19]) Tekst sukhi, vermoedelijk een verschrijving.

[20]) Is wellicht inaping (voor inapi ing) bedoeld?

[21]) Tekst wwa.

[22]) Tekst omarasana.

[23]) Tekst sara.

[24]) Tekst nlen.

[25]) Ik heb dit woord opgevat als afleiding van Sk. anumâna, „consequentie" De lezing swaçarirâpan umanan ing hantu is wellicht niet onmogelijk; zie KBW. s.v. unan II.

[26]) Tekst anakhira.

[27]) Tekst apati.

[28]) Tekst twashira.

[29]) Tekst tuwu.

[29a]) Samangkono of samongkono te lezen?

[30]) Tekst tumanggung.

[31]) Een nevenvorm van kauwan (grondwoord uwa).

[32]) Tekst twashirâ-.

[33]) Tekst twashirâ-.

[34]) Tekst anakhisun.

[35]) Tekst pinĕ; moet men wellicht lezen pinĕh ing çuddha enz.?

[36]) Volgens een notitie in het handschrift ontbreekt er hier een stuk van ongeveer 3 c.M. aan het origineele lontar-handschrift; de maat is echter in orde.

[37]) Tekst diwa.

[38]) Volgens een notitie in het handschrift ontbreekt er hier een stuk van ongeveer 10 c.M. aan het origineele lontar-handschrift; de maat is echter in orde.

[39]) Tekst wuh.

[40]) Tekst anakhisun.

[41]) Tekst mashisun.

[42]) Vermoedelijk mogha kari amanggih te lezen.

[43]) Tekst -âsawur.

[44]) Tekst pattrĕmhira.

[45]) Tekst anghing.

[46]) Ook de lezing patya zou te verdedigen zijn.

[47]) Of karungwing te lezen?

[48]) Tekst Çântasmrati.

[49]) Tekst patrakanhisun.

[50]) Tekst makapanghulan.

[51]) Tekst sa.

[52]) Tekst rinĕngĕng.

[53]) Tekst unggwanhipun.

[54]) Tekst lunghânis.

[55]) Tekst muhsir.

[56]) Tekst sarâbagus.

[57]) Tekst lungha.

[58]) Tekst sa(h)aturhipun.

[59]) Of angabayan te spellen; zie de aanteekening op p. 23—25 en vgl. deze Bijdragen, deel 85, p. 469 sqq.

[60]) Tekst trapti.

[61]) Tekst Çântastrati.

[62]) Vermoedelijk ry te lezen; de tekst heeft yy.

[63]) Tekst lungha.

[64]) Tekst atuhwânak-ç.

[64a]) Ook de lezing thamĕng (voor prathamĕng) is wellicht te verdedigen.

[65]) Tekst rade.

[66]) Tekst anakhira.

[67]) Vermoedelijk zijn aldus de woorden te splitsen; ik vat den tekst zóó op, dat hier gezinspeeld wordt op het gebaad worden in toya gege; de lezing kaya dudu sawĕgung lijkt mij minder bruikbaar, ofschoon wellicht niet onmogelijk;

de lezing kayādudus sawĕg gung is niet bruikbaar, daar I, 49b in gelijk verband sawĕngi heeft.

68) Tekst ka(h)arēp-hisun.

69) Tekst anakhirĕki.

70) Tekst ka(h)arēp-hisun.

71) Tekst cātanānibakĕn.

72) Tekst anakhira.

73) Aldus te spellen? Ik ben van de beteekenis dezer woorden niet zeker; men zou geneigd zijn den tekst te veranderen in makapapaṇḍon, dat de eenige geschikte oplossing van de moeilijkheid lijkt te zijn; de bedoeling zou dan kunnen zijn: „zelfs al hield hij als eunuch de wacht aan de tweede (kratonpoort? dus pindwa voor wijil pĕndo?)" enz.; vgl. echter II, 6b, waar men eveneens papando of papaṇḍo vindt.

74) Verkorting van dumadi of schrijffout voor dadi of kadi?

75) Ook de lezing anuhu is hier wel mogelijk.

76) Tekst warṇanĕnhisun.

77) Zie de opmerking in noot 102 bij str. I, 43b.

78) Tekst kamituwuh.

79) Van der Tuuk (KBW.) en Juynboll (Oud-Jav. Ned. Wrdl.) spellen padaka; is het woord uit Sk. paṭṭaka verbasterd?

80) Tekst gaçri.

81) Tekst sinaring iplv. sira ring.

82) Tekst ka(h)arēp-hisun.

83) Tekst pācanĕn.

84) Sic? De tekst heeft bhayāngawa, dat echter geen zin geeft. Wellicht moet men er het volgende sang bijtrekken en lezen bhayāngawaça ng p.

85) De laatste woorden van strophe 38b zijn mij niet duidelijk; wellicht zijn ze anders te splitsen resp. te verbinden en te spellen (b.v. arurūpan iplv. aruru pan, dhwiṣṭha of dwihstha of wat dan ook iplv. dwiṣṭa).

86) Het handschrift spelt kawirājya.

87) Nevenvorm of schrijffout voor angambung? Vgl. VI, 89a.

88) Tekst sawwy.

89) Tekst kawong.

90) Tekst kandikanira, dat toch wel niet bedoeld zal zijn.

91) Tekst babayangon.

92) Tekst alandehan.

93) Het handschrift spelt hmas.

94) Tekst jĕngnaçawing.

95) Of dinalima rĕmpuh te lezen.

96) Tekst kamituwuh.

97) Nevenvorm of verschrijving voor ampuh?

98) Of māṇḍalika te spellen?

99) Piturun is de oorspronkelijke lezing van den tekst; later is de p in een w veranderd. Pituŕun, een gewoon woord voor „incarnatie", lijkt mij de beste lezing; wil men vasthouden aan de w, dan zal men vermoedelijk moeten lezen wit turun.

100) Tekst sararashirā-.

101) Tekst pawwakan; er stond in het handschrift echter eerst pawwahan.

102) De tekst heeft bināträng, welke vorm nog een paar keer meer in het handschrift voorkomt (b.v. in II, 9a). Daar de lezing ginātra, ginātrĕng echter vaker voorkomt dan binātra, binātrĕng, en blijkens KBW., IV, 723a, regel 1—3, het woord met begin-g ook in andere geschriften voorkomt, heb ik steeds aan

begin-g de voorkeur gegeven. Zie ook de aanteekeningen bij II, 123b en III, 53a, benevens den tekst van I, 34b en I, 65b.

[103]) Of pinarahos te spellen.

[104]) Sic. In str. 40b jinajawing; cf. str. 44b.

[105]) Tekst angĕmas.

[106]) Tekst agagĕlang.

[107]) Tekst kamītuwuh.

[108]) Tañjung te lezen?

[109]) Tekst ciktane.

[110]) De tekst had eerst among, waarvan later amangung gemaakt is; bij laatstgenoemde lezing zou de strophe echter 1 lettergreep vóór de 30ste te veel hebben. Amung komt als nevenvorm van among wel vaker voor; vgl. str. 48a.

[111]) Tekst sumangi-sungi.

[112]) Ki of si te lezen?

[113]) Tekst pantĕsa; misschien moet men lezen Pantĕs sasnūtanyāñlori.

[114]) Er is hier in den tekst geknoeid, zoodat er nu eigenlijk panangsang staat.

[115]) Vgl. str. 32a van dezen zang en de noot daarbij.

[116]) Tekst amapĕs.

[117]) Of māyā n te lezen?

[118]) Tekst rĕne.

[119]) Tekst kahulā-.

[120]) Tekst sarālinggih.

[121]) Tekst makapanglubangun.

[122]) Moet men wellicht ādi lezen?

[123]) Tekst asw.

[124]) Tekst anghing.

[125]) Tekst panuwa.

[126]) Tekst anānadasīnawanitĕng.

[127]) Tekst singgajaya.

[128]) Tekst tuhwa.

[129]) Dady umatur te lezen?

[130]) Tekst nrapati.

[131]) Tekst wwang-atuhwanhipun.

[132]) Tekst marmanhipun.

[133]) Dit zal wel de bedoeling zijn. Er is in den tekst geknoeid, en nu staat er hantukinawan of hantukatinawan of hantuktinawan.

[133a]) Wellicht tmulih te lezen.

[134]) Tekst amupulihakĕna.

[135]) Tekst Mamĕnang.

[136]) Tekst nrapati.

[137]) Tekst pramiçwara.

[138]) Aldus in het handschrift. Van der Tuuk schijnt het woord van Sk. daṇḍa af te leiden; zie zijn citaat Mal. 147, Was., I, 22, en II, 8, in KBW., II, 305b, reg. 1—2, waar apadaṇḍa bat tan-jawa te lezen is. Dat men ook hier sahāpadaṇḍa heeft te lezen, zonder slot-n, is niet zeer waarschijnlijk, daar ook elders apadandan (of apadaṇḍan) voorkomt; vgl. b.v. II, 29b.

[139]) Aldus in het handschrift. Ik vermoed, dat het een verschrijving is; voor sinawung wellicht?

[140]) Tekst sĕsrĕbing, doch er stond eerst sĕsrĕbĕng.

[141]) ?? De tekst heeft çranāwa, dat, voor zoover ik weet, geen zin geeft. In de laatste aksara is vermoedelijk het dwarsstreepje weggevallen, dat de w van de th onderscheidt. Is mijn gissing juist, dan wordt daarmee nog niet

beslist, of de spelling çrināthā al dan niet juist is. Mogelijkerwijze heeft men srinata te lezen.

142) Of manggista rĕmpuh te lezen.

143) Zie de opmerking in noot 141, laatste stuk, van dezen zang.

144) Tekst kamituwuh.

145) Tekst inghmas; wellicht ing ĕmas te lezen.

145a) Of er-gulwa mrik te lezen.

146) Zie de opmerking in noot 141, laatste stuk, van dezen zang.

147) In II, 32a vindt men cĕcĕnggag.

148) Tekst -ângrawingt.

149) Tekst tuhu. Str. 60b heeft sĕpuh; vgl. ook IV, 87a.

150) Tekst mang.

151) Zie de noot bij str. 41b.

152) Tekst pakpi.

153) Tekst puna.

154) Iets anders kan wel niet bedoeld zijn; de tekst heeft patuh.

154a) Wel aldus te lezen; de lezing tan ulrawenī lijkt mij minder goed.

155) Zie de aanteekening in de noot bij I, 32a.

156) Het handschrift spelt tuwwan.

157) Tekst sahweh.

158) Deze lezing lijkt onbetrouwbaar; de splitsing suruh ari is eveneens onbevredigend. De tekst had eerst een n in plaats van de s, zoodat men wellicht nuruh ri moet lezen. Of mag men -ângsuri suruhan ri te lezen?

159) Tekst apuwara.

160) Tekst lunghā-.

161) Tekst narendrĕ.

162) Tekst sasang.

163) Tekst lungha.

164) Tekst son.

165) Aldus te spellen? Ik heb het opgevat als: „misschien is er iets in de puri, dat (dezen toestand van hem) ten gevolge heeft, en hem met liefde en min vergiftigt"; andere mogelijkheden zijn de lezingen ana wwat of ana wat — welk wat dan voor hwat staat — en anawat (van sawat).

166) Tekst me.

167) Tekst sam.

168) Tekst Singgasāri.

169) Of çayândadi te lezen?

170) Tekst kewulanira.

171) Tekst lungha. Wellicht moet men lezen lungaânilih.

172) Tekst Mamĕnang.

173) Sinuruh te lezen?

174) Tekst -âdhingpati.

175) Ook de lezingen daçabala en dāsabala zouden te verdedigen zijn; zie noot 36 op p. 44.

176) Tekst rang.

ZANG II.

1) Tekst Mamĕnang.

1a) Ook de lezing thamĕng (voor prathamĕng) zou te verdedigen zijn.

2) Tekst Mragapati.

3) Of akrĕsing (voor akrĕsa ing) te lezen?

4) Tekst uki.

5) Tekst nghing.

6) Tekst hungha.

7) Tekst Kṛṣṇāyana.

8) Over de spelling van het eerste woord zie men de opmerking bij strophe I, 35a.

9) Tekst kamituwuh.

10) Tekst lumunu(t).

11) De spelling bhūṣaçrī vindt men bij van der Tuuk en Juynboll; ik weet niet, of ze wel juist is; de herkomst van het woord is niet bekend. Zie ook KBW. s. v. bukaçrī (IV, 916a). Prof. Dr. J. Ph. Vogel schreef mij als antwoord op een vraag naar de mogelijkheid van Sanskṛt herkomst van bukaçrī: „Het woord bukaçrī kan ik niet thuisbrengen. Amara geeft een lange lijst van sieraden, maar daarop komt het niet voor. Het lijkt mij niet onmogelijk, dat het een corruptie is voor mukhaçrī, hoewel het Petersburgsch woordenboek als beteekenis hiervoor slechts opgeeft: „ Schönheit des Gesichts, ein schönes Gesicht"."

12) Tekst ning kang.

13) Of papando te lezen? Zie de opmerkingen in de noot bij I, 34a.

14) De tekst had eerst Pisangan, dat later veranderd is in Pinisangan; Pisangan komt echter beter met de maat uit.

15) Tekst ugiyan.

16) Tekst mantra.

17) Zie de opmerking in de noot bij I, 43b.

18) Tekst Mamĕnang.

19) Tekst katinghalan.

20) Tekst tuninghal.

21) Tekst Mamĕnang.

22) Tekst kawulanhipun.

23) Daar Sk. āpadgata in het Javaansch tot padgata wordt — men vat het Sk. voorvoegsel ā- op als ware het het Jav. adjectief-praefix a-, dat steeds neiging heeft om af te vallen —, kan men ook lezen solahirāpinda padgatā-.

24) Of aturakĕning te lezen?

25) Het handschrift spelt panhelih; het is ook mogelijk, dat men panolih (van tolih) heeft te lezen.

26) Ook de lezing bhaṭṭāra nĕngguh (voor sinĕngguh) is wellicht te verdedigen.

27) Tekst guru.

28) Tekst Singgasanton.

29) Tekst apati.

30) Tekst damady.

31) Wellicht māyā n te lezen.

32) Tekst sa.

33) Tekst rikōpapṣamā-.

34) Tekst çra.

35) Tekst yāgyā-.

36) De tekst heeft apitwi; ik heb er apituwi van gemaakt, omdat er anders 1 lettergreep tusschen de 30ste en de 31ste zou ontbreken. Moet men wellicht, api als het Sk. api opvattende, het woord in tweeën splitsen en api tuwi schrijven?

37) Tekst sĕ-sĕ. Het is wellicht niet uitgesloten, dat sĕ-sĕ werkelijk bedoeld is; sĕ komt in dezen tekst herhaaldelijk iplv. sĕng voor; zie b.v. I, 7b, V, 135b.

38) Men schrijft dit woord ook wel met u in de eerste lettergreep; behalve i komt ook ī als slotvocaal voor.

39) Sk. ghoragada, „verschrikkelijke woorden".

40) Tekst meha.

41) Tekst tanĕmu.

42) Tekst lunghâ-.

43) Minder waarschijnlijk is de lezing ĕmben ikârĕpisun; vgl. str. 23a.

44) In het handschrift stonden de drie laatste woorden eerst goed: daarna heeft men er makânirahanekâryya van gemaakt.

45) De tekst had eerst pupûrṇamân, dat later ten onrechte in pûrṇamân veranderd is.

46) Of tahura te spellen.

47) Of makatahuran te spellen.

48) Tekst kasilibang ning.

49) Tekst katuruhan.

50) Of -âgugurw' (iplv. -âguguruh) te lezen?

51) Tekst pin; er stond echter eerst pan.

52) Of makatâhur te lezen.

53) Of wel wuwusnya gangsul.

54) Tekst khawungkabuddhi.

55) Tekst ingkang.

56) Zie de opmerkingen in de noot bij I, 60a.

57) Over de spelling zie men de opmerking in de noot bij I, 60b.

58) Tekst kamituwuh.

58a) Of dewi te lezen.

59) In I, 63b, vindt men cĕcĕnggĕg!

60) Of jati te spellen? Vgl. II, 134b.

61) Heeft men het woord in deze beteekenis dosa, doṣa of doça te spellen, dhosa, dhoṣa of dhoça?

62) Zie de opmerking in de noot bij I, 60b.

63) Men zou geneigd zijn angdani te lezen, daar de gewone beteekenis van angani („kwetsen", „wonden") hier niet schijnt te passen; angani komt echter herhaaldelijk voor (b.v. II, 134a, 135a, IV, 90a).

64) Of manggista rĕmpuh te lezen.

65) Tekst kinulalatĕ.

66) Tekst -âtatĕbus.

67) Tekst nûkṣma: ik heb bovendien anûkṣma gelezen, daar er anders 1 lettergreep tusschen de 30ste en de 70ste zou ontbreken; men kan echter ook aminḍa lezen iplv. minḍa.

68) Tekst kacatu.

69) Tekst sandinira.

70) Mahw apan bedoeld?

71) Tekst sumawur.

72) Ring nĕnggeh lijkt vreemd; men zou sinĕnggeh verwachten. Het is niet uitgesloten, dat men den verkorten vorm nĕnggeh niet meer als passieven vorm gevoeld heeft en er een bijwoordelijke uitdrukking van heeft gemaakt („naar men zegt").

73) Tekst lungha.

74) Tekst adandany.

75) Tekst lunghâ-.

76) Of kuda pĕtak te lezen.

77) Tekst kung, doch er stond eerst kang.

78) Of Kalituran te spellen?

79) Tekst -ânghing.

80) Dit woord — waarvoor men ook umiring kan lezen — ontbreekt in den

tekst, waardoor de strophe 3 lettergrepen te weinig zou hebben. Ik heb angiring (ev. umiring) ingevuld, èn omdat de zin een woord van deze beteekenis vereischt, èn omdat de maat invoeging van 3 lettergrepen tusschen de 30ste en de 60ste noodig maakt, èn omdat bij invoeging van dit woord de 60ste lettergreep den gewenschten i-klank heeft, èn omdat er in het handschrift iplv. kadehanira eerst stond kadehani*ring*, een verschrijving, die zeer begrijpelijk is, wanneer het woord angiring (ev. umiring) in de onmiddellijke nabijheid heeft gestaan.

[81]) Tekst nghing.

[82]) Tekst iptanipun.

[83]) Tekst lunghā-.

[84]) De afleiding van het woord is niet bekend, zoodat ik van de spelling niet zeker ben.

[85]) Tekst tumurub.

[86]) Tekst anglurug-lurug, waardoor er tusschen de 30ste en de 60ste lettergreep 2 lettergrepen te veel zouden zijn.

[87]) Tekst pragamba, dat geen goeden zin geeft.

[88]) Tekst grngga.

[89]) Tekst lunghā-.

[90]) Tekst gegeyopan.

[91]) Zie de aanteekening bij II. 47b.

[92]) Tekst kamituwuh.

[93]) De tekst had eerst anarawrṣṭi, wat daarna ten onrechte veranderd is in anirawrṣṭi.

[94]) Tekst anti-anting.

[95]) Aldus in het handschrift; iplv. nīla stond er echter eerst nala; vgl. III, 62b, waar de tekst eerst nili had.

[96]) Str. 56b telt 1 lettergreep te veel; wellicht heeft men ajy atandinga te lezen, wellicht rāden iplv. raāden, zooals het handschrift oorspronkelijk ook had.

[97]) Men kan ook thama lezen als afkorting van prathama.

[98]) Tekst lungha.

[99]) Tekst nrapati.

[100]) Tekst sabalanhipun.

[101]) Tekst ka(h)uspa; er stond echter eerst ka(h)ucapa.

[102]) Tekst anghing.

[103]) Is de bedoeling „geen fut hebben om snel aan te vallen"? Ik ben van spelling en woordscheiding resp. woordverbinding niet zeker, maar ik zie geen andere mogelijkheid.

[104]) Tekst kasinghawitranan.

[105]) Vermoedelijk is dit wel de bedoeling; de tekst spelt prameccā. Ik vermoed, dat deze vorm door misverstand ontstaan is naast parameṣṭhī (Sk. parameṣṭhin, „an der Spitze stehend, Oberhaupt [Bein. für Götter, Heroen u. Weise]", volgens Cappeller), doordat men de laatste lettergrepen ten onrechte met iṣṭi, „wensch", „verlangen", dat ongeveer synoniem is met icchā, in verband heeft gebracht.

[106]) Tekst sumili.

[107]) Tekst amĕkoni.

[108]) Of mĕtw apagut te lezen?

[109]) Wellicht māyā n te lezen.

[110]) Tekst makawanungkul.

[111]) Tekst mangsa, doch er stond eerst mangsĕ.

[112]) Tekst Mamĕnang.

[113]) Tekst anghing.

114) Tekst samâsikip.
115) Tekst yayu.
116) Tekst tumuggal.
117) Tekst ujarirêni.
117a) Vermoedelijk zal men iplv. het ingde van den tekst angde te lezen hebben, doch de lezingen ing de en ing ngde (voor ing angde) zijn wellicht niet onmogelijk.
118) De tekst heeft pan; ik heb er apan van gemaakt, daar er anders 1 lettergreep vóór de 30ste zou ontbreken. Het is intusschen zeer wel mogelijk, dat de fout elders schuilt; het eerste deel van str. 69a loopt stroef en is wellicht corrupt.
119) Tekst -âmalĕcut.
120) Tekst anibi.
121) Ungsi als substantief opgevat. Of heeft men te lezen tan wr' ingungsi of tan wr' ing 'ngungsi (waarbij 'ngungsi = ingungsi is)? Vgl. VI, 63b, waar men tan wruh paranan ingungsi vindt.
122) De laatste woorden aldus te lezen?
123) Tekst tĕping.
124) Tekst tiin.
125) Wellicht kadya lalatu te lezen.
126) Vermoedelijk angrĕgut te lezen.
127) Tekst prâtta.
128) Tekst wipti.
129) Tekst rinibut.
130) Tekst Manĕnang.
131) Tekst dut.
132) Tekst patih.
133) Tekst kahula.
134) Tekst tyang.
135) Sinrĕng — of wellicht ook sinrĕg — te lezen?
136) Tekst panuwa.
137) Tekst ada.
138) Wellicht tumut ta te lezen.
139) Tekst sâtṣât.
140) Tekst katamu.
141) Tekst rusak.
142) Tekst -ânghing.
143) Tekst wru.
144) Tekst mang.
145) Tekst mantra.
146) Tekst tyang.
147) Tekst godhâ-.
148) Tekst tangu.
148a) De lezingen kalau ing m. en kala ning m. (van ala, „slecht", „kwaad") zijn wellicht niet onmogelijk.
149) Vermoedelijk te lezen wirangirĕng.
150) Tekst anghing.
151) Tekst manggah.
152) Tekst kangan.
153) Er ontbreekt 1 lettergreep na de 40ste.
154) Sic? De vorm lijkt vreemd.
155) Aldus in het handschrift. De zin er van is mij niet duidelijk; wellicht mag men lezen iṣṭanisun tan pasah mrajang pĕjah, „ik wensch mij blindelings

in den dood te storten", of „ik geloof, dat wij ons blindelings in den dood storten".

[156]) Tekst anghing.

[157]) Tekst sumawur.

[158]) Tekst ĕwti.

[159]) De tekst heeft andulur, welke lezing niet geheel onmogelijk, maar toch wel onwaarschijnlijk is.

[160]) Dit lijkt mij de beste lezing. De tekst heeft turyyan ipv. wuryyan, doch verwarring van de letters t en w kan licht geschieden. De lezing tubu norâtur yan ing wwang lijkt mij minder aannemelijk.

[161]) Aldus in het handschrift; ik weet niet, of het zoo goed is.

[162]) Tekst prâtta.

[163]) Tekst aniram-nimar.

[164]) De tekst heeft salakibingringnyamanis, waardoor er 1 lettergreep vóór de 30ste zou ontbreken.

[165]) Tekst -âmunnghu.

[166]) Tekst lalirang angrubung. De tekst had eerst lalingângrubung; in plaats van ng door r te vervangen heeft men aan het geheel een r toegevoegd zonder ng te schrappen.

[167]) Het handschrift spelt kĕtuk.

[168]) Zie de opmerkingen over het voorkomen van tinut naast tinuh bij van der Tuuk, KBW., II, 804a boven.

[169]) Tekst arumasâ-, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.

[170]) Tekst ndinulu.

[171]) Tekst mamatur.

[172]) Tekst -ârayyana.

[173]) Of tâpâmalar te lezen.

[174]) Dit lijkt mij de meest aannemelijke lezing; ik geef ze echter graag voor beter. De tekst heeft: (amawa samidha) sarwwinarâmupusawijayaçantini-ramârâm; ik heb het opgevat als: „Hij had brandhout bij zich en had bloemen geplukt. Heerlijk was zijn door overwinning (der hartstochten) verkregen gemoedsrust, (die uit zijn gelaatsuitdrukking bleek)".

[175]) Tekst anoli.

[176]) Tekst mastu.

[177]) Tekst priyatin.

[178]) Tekst samamasamĕng.

[179]) Tekst kayopâya.

[180]) Tekst non.

[181]) Tekst Çântasmrati.

[182]) Tekst nghing.

[183]) Tekst lomar ring.

[184]) Tekst rini.

[185]) Tekst lungha.

[186]) Tekst lili, doch er stond eerst lilâ.

[187]) Of agri (voor agri i) te lezen.

[188]) Tekst tipi-tĕpi.

[189]) Wellicht angujiwati te lezen.

[190]) Tekst ajalw-istri, wat vermoedelijk een verschrijving is; sajalw-istrī komt herhaaldelijk voor in soortgelijk verband.

[191]) Tekst -âtur-(h)uran.

[192]) Tekst sarwadhala.

[193]) Tekst angurna.

194) Of tinunda-tundā- te lezen? Het is niet zeker, dat het woord in deze beteekenis samenhangt met Sk. tuṇḍa.

195) Tekst abhrĕ.

196) Tekst tahin puring.

197) Tekst labdhapara.

198) Tekst pringyaka.

199) Of er-tali te lezen.

200) Tekst rājaputrĕ pan.

201) Tekst sumawur.

202) Tekst nĕbĕ.

203) Tekst kaliwara.

204) Tekst samamarūkṣa.

205) Tekst nani.

206) Vermoedelijk aldus te lezen; bedoeld zal zijn: „haar werd gevraagd zich van ververschingen te bedienen". Vgl. KBW., I, 721b boven, s.v. raka, waar v. d. Tuuk opgeeft, dat het angraka van Tantri, IV, 66, door den Balischen commentator met ambhukti wordt verklaard, en waar v. d. Tuuk het vermoeden uit, dat dit raka met Sk. hāraka in verband gebracht moet worden.

207) Of rināgi te lezen, wanneer ragi in de beteekenis „gist" uit Sk. rāga ontstaan is.

208) Amṛta ning (iplv. ĕning), „zuivere amṛta", „louter amṛta", of amṛtani, „als amṛta op iemand werken", te lezen?

209) Tekst nghing.

210) Tekst panghuban.

211) Kaki ontbreekt in den tekst; ik heb het ingevoegd, omdat er in het handschrift in de strophe vóór de 40ste lettergreep 2 lettergrepen ontbreken, die ik niet op andere wijze kan aanvullen.

212) De tekst had eerst anger ing en is daarna veranderd in angiring; ik heb de oorspronkelijke lezing, die mij beter lijkt, hersteld.

213) Tekst lngno.

214) Tekst -ānghera.

215) Tekst sapading.

216) Tekst lungha.

217) Tekst pan; ik heb er apan van gemaakt, omdat er anders 1 lettergreep vóór de 30ste zou ontbreken.

218) Tekst palingha.

219) Vermoedelijk moet dit añawuwwang gelezen worden en is er in het handschrift bij vergissing iplv. een pasangan-w een suku geschreven.

220) Tekst lunghangsir, waardoor er 1 lettergreep vóór de 30ste zou ontbreken.

221) Tekst hinātrĕng; zie hierboven, I, 43b en II, 9a, en de aanteekening in de noten daarbij.

222) De tekst heeft ningkah; ik heb er tiningkah van gemaakt, èn om den zin, èn omdat er anders na de 30ste lettergreep 1 lettergreep zou ontbreken.

223) Tekst derānun, waardoor er 1 lettergreep vóór de 30ste zou ontbreken.

224) Tekst -āngungda.

225) Tekst -mudrākpamādhi.

226) Ook hier had de tekst eerst anger ing en is hij later, m.i. ten onrechte, in angiring veranderd; zie noot 212.

227) Tekst wo.

228) Tekst asawur.

229) Tan ontbreekt in den tekst, maar het kan om den zin en om de maat niet gemist worden.

[230]) Tekst awas.
[231]) Tekst Mamĕnang.
[232]) Aldus te lezen? De tekst heeft het onverstaanbare kinumdul.
[233]) Tekst Mamĕnang.
[234]) Zie de volgende noot.
[235]) Er ontbreken in str. 128a 3 lettergrepen, één vóór de 30ste en twee na de 40ste. Ik heb de eerste ontbrekende lettergreep aangevuld door iplv. het onverstaanbare du het goeden zin gevende wadhū te lezen. In het laatste gedeelte van de strophe heb ik de maat hersteld door iplv. sipi te lezen tan simipi; in het handschrift stond daar n.l. eerst ṇipi, terwijl het voorgaande woord op een t eindigt; (t)an si- kan dus gemakkelijk uitgevallen zijn.
[236]) Tekst amuhus.
[237]) Of sihĕrisun (voor sihe irisun) te lezen.
[237a]) De lezing tawar is wellicht niet onmogelijk.
[238]) Tekst samsun.
[239]) Tekst sangmāhyas.
[240]) Tekst kamituwuh.
[241]) Tekst amuhuhi.
[242]) Over de spelling zie men de opmerking in de noot bij I, 60b.
[243]) Tekst gĕsĕnging.
[244]) Of amanggistārĕmpuh te lezen.
[245]) Men vindt in I, 60b en I, 64a de spelling winahwan; hier spelt het handschrift winawan; vgl. de aanteekening in de noot bij IV, 87a.
[246]) Tekst -ātuturun. Over de spelling van çrīnātha zie men de opmerking in de noot bij I, 60b.
[247]) Tekst kumrang.
[248]) Of parahos te spellen.
[248a]) Het is niet onmogelijk, dat men tārāwṛṣṭi, tārāwarṣa enz. heeft te spellen („sterrenregen"); de spelling met twee korte a's schijnt echter gebruikelijk te zijn.
[249]) Ook hier angani; zie de opmerking in de noot bij II, 32b.
[250]) Tekst pinatĕran.
[251]) Tekst sasrabĕngira.
[252]) Over de spelling van çrīnātha zie men de opmerking in de noot bij I, 60b.
[253]) Of jati te spellen; zie ook hierboven in II, 32a.
[254]) Tekst angĕni; vgl. noot 249 hierboven.
[255]) Tekst tak.
[256]) Tekst prameçwari, doch er stond eerst prameçwara.
[257]) Tekst datan.
[258]) Tekst pangastriyan, waardoor er 1 lettergreep vóór de 30ste te veel zou zijn.
[259]) Tekst smiti.
[260]) Tekst H.-Wija, doch er stond eerst H.-Wijaya.
[261]) Tekst mastu.
[262]) Mogelijkerwijze balādhimantri te lezen.
[263]) De herkomst van dit woord is niet bekend, zoodat ik van de spelling niet zeker ben; v. d. Tuuk geeft den nevenvorm saksara, zoodat wellicht aan sākṣara gedacht mag worden.
[264]) Het handschrift had eerst sopacāra dinulu, welke lezing wellicht beter is.
[265]) Het is niet onmogelijk, dat madhya en witāna als twee woorden te beschouwen zijn, al ontbreekt het verbindende ning.
[266]) Tekst sraban, doch er stond eerst srabad; wellicht srĕbad te lezen.

267) Ik ben van de afleiding en de spelling van het woord niet geheel zeker.

268) Er ontbreken in str. 144b 2 lettergrepen na de 40ste. Ik heb achter nora het woord wontĕn ingevoegd, omdat dit in den zin het best uitkwam en omdat wontĕn gemakkelijk uitgevallen kan zijn vóór wong, dat met dezelfde lettercombinatie begint.

269) Sang heb ik om de maat ingevoegd, daar er anders 1 lettergreep na de 40ste zou ontbreken.

270) Tekst anghing.

271) Tekst çraddhâ-.

272) Ing is door mij ingevoegd; in het handschrift ontbreekt er 1 lettergreep na de 70ste.

ZANG III.

1) Tekst wuh, doch er stond eerst wah.

2) De tekst heeft malat; ik weet niet, of sakadehaniràmalat goeden zin zou geven.

3) Zie v. d. Tuuk en Juynboll s.v. dawatā; van de spelling van het woord ben ik niet zeker, daar de herkomst er van niet bekend schijnt te zijn.

4) Tekst dahuh.

5) Tekst tru-truh.

6) Tekst -ânghera.

7) Tekst didinhipun.

8) De tekst heeft jalu; ik heb het in jalw veranderd, omdat er anders 1 lettergreep vóór de 60ste te veel zou zijn; het is echter niet uitgesloten, dat de fout elders schuilt.

8a) Ook de lezing thamĕng is te verdedigen.

9) Tekst anghing.

10) De tekst heeft tuhanira iki, waardoor er 1 lettergreep vóór de 30ste te veel zou zijn.

11) Tekst rahuh.

12) Tekst priyatin.

13) Tekst gadga.

14) V. d. Tuuk geeft s.v. sru (KBW., III, 55a-b) den vorm sinĕru, dien men in deze kidung vindt in III, 50a b.v.; IV, 21b heeft echter ook sinaru.

15) Tekst twashipun.

16) Of maraing te lezen.

17) Tekst tri.

18) Tekst dingaran, doch er stond eerst dingaren.

19) Tekst -ânakhisun.

20) Tekst rahuh.

21) Tekst karĕphisun.

22) Tekst pipinatih.

23) Str. 10b heeft, wanneer men pinatih iplv. pipinatih leest, 1 lettergreep te weinig; wellicht heeft men kaarĕpisun te lezen.

24) Tekst wirahisun.

25) Tekst sukhângĕma.

26) Tekst ke.

27) Tekst samahûrta, doch er stond eerst samuhûrta.

28) Of kawarganyâ- te lezen, als verkorting van sakawarganyâ-?

29) Bedoeld moet zijn „het midden van den oceaan". Voor „oceaan" zijn in gebruik woorden, die letterlijk beteekenen „heer (vorst, vader, moeder) der stroomen" (Cappeller: sindhunātha, sindhupati, sindhumātar, sindhurāja). Hoe echter de dichter hier aan rera komt, is mij niet duidelijk.

[30]) Tekst Sangit.

[31]) Tekst deningra.

[32]) Er ontbreekt in str. 14a 1 lettergreep vóór de 30ste, die men op verschillende wijzen zou kunnen herstellen (b.v. door mungguw of munggah te lezen iplv. munggw, ken Sanggit iplv. Sangit, ken pinatih iplv. pinatih).

[33]) Of pakanirāwalang te lezen.

[34]) Jajaman is wel op te vatten als verkorting van jajamahan, „bijvrouw" (letterlijk „met wie men gemeenschap heeft", van jamah).

[35]) Vóór de 30ste lettergreep ontbreken er in str. 17a 4 lettergrepen. Als conjectuur zou ik willen voorstellen de lezing: Mbesuk yan dadi jumĕnĕng katong ring Yawadwipa enz.; het woord jumĕnĕng komt voor in de parallelle passages Pararaton 21, 22 en Rangga Lawe, I, 131, terwijl w en th — katong wordt, hoewel het een Javaansch woord is, in de handschriften vaak kathong gespeld — slechts door een klein dwarsstreepje van elkander onderscheiden worden.

[35a]) De tekst heeft angir ing; misschien is angir op te vatten als nevenvorm van anger; vgl. noot 212 en 226 van zang II.

[36]) In den tekst ontbreken er in str. 18b 3 lettergrepen; ik heb de maat hersteld door, zooals er eerst ook in het handschrift stond, dĕpun aglis te lezen iplv. glis.

[37]) Ik weet niet, of ik de laatste woorden wel goed gesplitst en verbonden heb; ik heb het opgevat als: „.... draag ze steeds! Al wat er minderwaardig van is, zij (toch door u als) voortreffelijk (geprezen)".

[38]) Tekst nghing.

[39]) Op de korte a-strophe volgt hier een lange b-strophe. Het is mogelijk, dat er hier een korte b- en een lange a-strophe uitgevallen zijn, al lijkt mij dit niet zeer waarschijnlijk, daar naar den zin str. 22b goed bij 21a aansluit. Hoewel we hier dus vermoedelijk met een slordigheid van den dichter te maken hebben, heb ik mij toch aan den veiligen kant gehouden door de a-strophe 21 en de b-strophe 22 te nummeren.

[40]) Tekst amulus.

[41]) Tekst Dahĕ.

[42]) Tekst kasih-asih, dat ik in kasy'-asih heb veranderd, omdat er anders 1 lettergreep vóór de 30ste te veel zou zijn.

[43]) Over de spelling van dit woord zie men de opmerking in de noot bij I, 86a.

[44]) De tekst heeft chitra tan/wakĕpāyĕng ç., waarvan de / niet duidelijk leesbaar is. Meer dan een conjectuur is mijn lezing niet.

[45]) Tekst parawu.

[46]) Tekst rahuh.

[47]) Str. 24b telt 1 lettergreep te veel vóór de 30ste; vermoedelijk moet men lezen mungg' ĕng parahu of twan dewi.

[48]) In str. 25a is er 1 lettergreep te veel vóór de 30ste; wellicht moet men warṇan lezen iplv. warṇanĕn of ĕla-ĕlāndulu.

[49]) Tekst pinajar-pajangan.

[50]) Tekst sapun.

[51]) Of kapur rañcak of kapurañcak te lezen; de beteekenis en de herkomst van dit woord, dat ook als eigennaam van een plaats op Bali voorkomt, zijn mij niet bekend; de volksetymologie, die van der Tuuk (KBW., III, 190, s.v. sawi IV) vermeldt, is onbruikbaar.

[52]) Tekst anūkṣĕmĕng.

[53]) Tekst akuhu.

[54]) Zie de opmerking in de noot bij I, 86a.

[55]) Tekst kw.

[56]) Tekst dālabala.

[57]) Str. 27a heeft 1 lettergreep te veel na de 30ste; men kan lezen twan mantri iplv. tuhan mantrī of tinut ing iplv. tinut de ning.

[58]) Tekst -āgahok.

[59]) Tekst donhipun.

[60]) Tekst jwitā-.

[61]) Tekst pih.

[62]) Samengetrokken uit mahari.

[63]) Tekst srĕban.

[64]) Of sahāwasitāris te lezen?

[65]) Tekst mangkan.

[66]) Tekst amiyutang.

[67]) Tekst Wadhi.

[68]) Tekst tananggapan.

[69]) Tekst dinahwan.

[70]) Tekst kalihih.

[71]) Tuhu, doch er stond eerst tuwu.

[72]) Tekst rinwang.

[73]) Tekst rahuh.

[74]) Tekst harṣahipun.

[75]) Tekst aninghalī.

[76]) Tekst hwā-.

[77]) Tekst karĕp-hisun.

[78]) Tekst uwwākuhu.

[79]) Tekst kuwwa (h)angling, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.

[80]) Er stond eerst thāni, dat goeden zin zou geven.

[81]) Tekst kārdinhipun.

[82]) Of paty otip te lezen.

[83]) Er stond eerst jĕnghira.

[84]) Tekst tuminghal.

[85]) Tekst winuhus.

[86]) Tekst rakyan, welke lezing intusschen niet onmogelijk zou zijn.

[87]) Tekst -warganhipun.

[88]) Tekst garjiti.

[89]) Tekst winuhus.

[90]) Tekst aduhu.

[91]) Zóó stond het ook eerst in het handschrift; later is er atatânĕng van gemaakt, waardoor er echter 1 lettergreep vóór de 30ste te weinig zou zijn.

[91a]) Ook de lezing thamĕng (voor prathamĕng) is wellicht te verdedigen; vgl. de uitdrukking prathamĕng sĕmu in str. 28b van dezen zang.

[92]) Tekst arĕp-hira.

[93]) Tekst rĕnĕ (ṛnĕ).

[94]) Tekst rakyan, welke lezing intusschen niet onmogelijk zou zijn.

[95]) Tekst tuwan.

[96]) Tekst kw.

[97]) Tekst kṣatrya, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.

[98]) Tekst aranhipun.

[99]) Tekst jwita, doch er stond eerst jiwita.

[100]) Tekst linghira.

[101]) Tekst jwita.

[102]) Tekst mahāmrata-.

[103]) Tekst wāng.

[104]) Tekst nghing.

[105]) Sk. Wṛtra; volgens v. d. Tuuk is de gewone Javaansche vorm Wṛtta.

[105a]) Wellicht kĕnĕngapus te lezen.

[106]) Tekst rakyan, welke lezing intusschen niet onmogelijk zou zijn.

[107]) Tekst çrĕgdhānana.

[108]) Tekst kahula.

[109]) Tekst atĕkĕra.

[110]) Tekst samambhramĕng.

[110a]) Wellicht aywākewĕh te lezen.

[111]) Tekst sinranah.

[112]) Er volgen hier drie lange strophen op elkaar; ik heb er, hoewel 44b goed bij 42b schijnt aan te sluiten, met de telling rekening mee gehouden, dat er misschien twee korte en één lange strophe ontbreken.

[113]) De tekst had eerst ning, aan welke lezing wellicht de voorkeur te geven is.

[114]) Tekst jwita.

[115]) Tekst anghing.

[116]) Tekst pranah, welke lezing intusschen niet onmogelijk is.

[117]) Tekst pranahipun.

[118]) Tekst -āswe.

[119]) Tekst kayu, doch er stond eerst kaya.

[120]) Strophe 47a heeft 1 lettergreep te veel na de 30ste. Leest men met het handschrift -āswe iplv. -āsuwe, dan zijn er inderdaad 63 lettergrepen, doch deze lezing lijkt mij in verband met de maat niet aannemelijk. De overtollige lettergreep in de tweede helft van de strophe kan men wegwerken door Nandy anĕmbah te lezen of kewĕhipun iplv. pakewĕhipun.

[121]) Tekst -āmisinggah.

[122]) Tekst dinaluhan.

[123]) Tekst warṇan.

[124]) Tekst dahuh.

[125]) Tekst amawur, doch er stond eerst amawa, welke lezing mij beter lijkt.

[126]) Moet men wellicht in plaats van het eenigszins ongewone susuwaranya lezen cucur swaranya?

[127]) Zie de aanteekening in de noot bij III, 8a.

[128]) Tekst kali.

[129]) Tekst kamituwuh.

[130]) Wel aldus te lezen. Er stond in het handschrift eerst tanah gunung, en dit is veranderd in tanah gurung.

[131]) Zie de opmerking in de noot bij II, 32b.

[132]) Tekst aswĕng.

[133]) Tekst drya.

[134]) Tekst pinranah, welke lezing intusschen ook niet onmogelijk is.

[135]) Tekst wākuwu, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.

[136]) Of kuda pĕtak te lezen.

[137]) Tekst -āwastrĕ.

[138]) De herkomst van dit woord schijnt niet bekend te zijn, zoodat ik van de spelling niet zeker ben.

[139]) Hier dus weer de vorm met begin-g! Zie de opmerking in de noot bij I, 43b.

[140]) Op de korte strophen 53a en 53b volgt weer een korte strophe, gevolgd door drie lange strophen. Hoewel de samenhang goed is en de onregelmatigheid in de wisseling der strophen derhalve als een fout van den dichter beschouwd mag worden, heb ik toch bij de nummering der strophen rekening gehouden met de mogelijkheid, dat er enkele strophen uitgevallen kunnen zijn.

[141]) Of sinuk te lezen, zooals er oorspronkelijk in het handschrift stond; het KBW. geeft alleen simuk.

[142]) Of awastra putih te lezen.

[143]) Tekst -ängmor, doch er stond eerst -āmor in het handschrift.

[144]) Tekst angaring.

[145]) Tekst sākṣāk.

[146]) Ik weet niet, of ik de woorden goed gesplitst of aan elkaar verbonden heb: agul beteekent „krijgshaftig", lamuk „bedekt", „verborgen" (n.l. omdat hij dicht met haar begroeid was?). Andere mogelijkheden zijn de lezingen agul amu (amu beteekent volgens het KBW. ongeveer „tel op vrouwen"), agulamu(?) of agulamuk(?).

[147]) Of abot-alod te lezen? Er schijnt in het handschrift eerst abot-alot gestaan te hebben, ofschoon van de laatste letter moeilijk te zeggen is, of het een t dan wel een ng is; de eerste t is daarna in ng veranderd.

[148]) Tekst mwalt, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.

[149]) Tekst ni, doch er stond in het handschrift eerst ning.

[150]) Tekst tahw, doch er is hier in den tekst geknoeid.

[151]) Tekst lunghānis.

[152]) Tekst mĕnĕng.

[153]) Tekst tinangki.

[154]) Tekst awastrĕ sūtrĕ.

[155]) Aldus in het handschrift, doch er stond eerst paparwata; wellicht paparwatan te lezen?

[156]) De afkomst van dit woord schijnt niet bekend te zijn, zoodat ik van de spelling niet zeker ben.

[157]) Tekst kamituwuh.

[158]) Tekst anggrek, doch er stond eerst angrek.

[159]) Tekst çiçīh, doch er stond eerst çaçīh.

[160]) Aldus te lezen? De tekst heeft nili; zie ook de opmerking in de noot bij II, 54b.

[161]) Tekst sūtrĕ.

[162]) Over de spelling zie men de opmerking in de noot bij I, 35a.

[163]) Tekst kṣatrya, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn na de 30ste.

[164]) Tekst humram.

[165]) Tekst mantryī.

[166]) Tekst pangastriyan, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.

[167]) Tekst aswe.

[168]) Tekst rakyan, welke lezing intusschen niet onmogelijk is.

[169]) De tekst heeft alleen saha; ik heb er sahāsmu van gemaakt, omdat dat de gewone uitdrukking is, terwijl er bovendien bij de lezing saha 1 lettergreep vóór de 30ste zou ontbreken.

[170]) Añjĕnĕng te lezen?

[171]) Of sahāwasitā- te lezen?

[172]) Het handschrift spelt têrulu. Er is echter, ook wanneer men truh leest, 1 lettergreep na de 40ste te veel in str. 67a. Vermoedelijk heeft men -ānglurwakĕn te lezen.

[173]) Katur te lezen?

[174]) Tekst solahingra.

[175]) Zie de volgende noot.

[176]) Bij de lezing van het handschrift is de maat van 67b in orde, doch de tekst weinig bevredigend. Ik heb den tekst gewijzigd naar de eerste, later gewijzigde lezing van het handschrift. Het vroegere sâwadehan van het hand-

schrift, waarvan later sahakadehan gemaakt is, heb ik hersteld, en van aramping heb ik weer nêhêr ramping gemaakt.

[177]) Tekst mantya.

[178]) De tekst heeft sadraṣa-; hiermee zou ook ṣadrasa- bedoeld kunnen zijn, doch dit woord geeft hier m.i. geen goeden zin.

[179]) Tekst raâden, doch dan zou er 1 lettergreep vóór de 30ste te veel zijn.

[180]) Tekst narendrĕ.

[180a]) Wellicht heeft men te lezen padânggugwani ng tuhu.

[181]) Wellicht dady asilih-urup te lezen.

[182]) Men kan zoowel ginupi als ginupit lezen.

[183]) Tekst don.

[184]) Tekst rehingra.

[185]) Tekst winghit.

[186]) Of tan pakadang te lezen?

[187]) Tekst Sangit.

[188]) Tekst indung.

[189]) Tekst kâwran, waardoor er 1 lettergreep na de 30ste zou ontbreken.

[190]) Tekst sanghub.

[191]) Zie KBW. s.v. kĕlu.

[192]) De zin van de laatste drie woorden is mij niet geheel duidelijk; bevatten zij een toespeling op den naam Puspawatī? Puspawatī kan vertaald worden met „de van bloemen voorziene", terwijl taman marum „fraaie tuin" beteekent.

[193]) Tekst lungha.

[194]) Of angrumrum te lezen? De tekst had eerst angrumrum, hetgeen later veranderd is in angrumrungu.

[195]) Of tan paguṇa te spellen?

[196]) Of tan te lezen?

[197]) Het handschrift heeft de woorden narapati adulur-dulur tuhw açrī tweemaal achter elkaar.

[198]) Tekst panawuran.

[199]) Er stond in het handschrift eerst autang, hetgeen in awutang veranderd is; ik heb de oorspronkelijke lezing, die mij te verkiezen lijkt, hersteld.

[200]) Of olih anĕmu te lezen?

[201]) Nevenvorm of verschrijving voor tinanggapan?

[202]) Vóór de 30ste lettergreep staat er in str. 77b 1 lettergreep te veel; moet men wellicht lezen ling (n)ikang wong ipl v. lingira kang wong?

[203]) Tekst angher.

[204]) Radyah geeft goeden zin; er stond in het handschrift echter eerst radehamong, wat rade among zou kunnen zijn, maar ook een verschrijving voor râden among.

[205]) Tekst piwī.

[206]) Tekst mwah, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.

[207]) Tekst ingatiyati.

[208]) Zie de volgende noot.

[209]) In het handschrift telt strophe 80a slechts 75 lettergrepen; de twee overige ontbreken na de 30ste lettergreep. Ik heb het mwah van het handschrift in muwah veranderd en kasukhan in akasukhan. Het liefst zou ik lezen muwah sira sang abagus brayan duhkasukhan anganakĕn tontonan, doch dit is louter conjectuur.

[210]) Zie de volgende noot.

[211]) Er ontbreekt in str. 80b 1 lettergreep na de 60ste. Een voor de hand liggende wijze om de maat te herstellen is, dat men leest y. n. S. kinâladeça de ning çatru, waarbij dan het tweemaal voorkomen van de lettergreep *de de*

verschrijving veroorzaakt kan hebben; bij deze lezing zou echter wus moeten vervallen. Wil men wus behouden, dan zou men wellicht mogen lezen y. n. S. wus kinâladeçêng çatru, waarbij men zou kunnen aannemen, dat de afschrijver ten onrechte het -de- van -deçêng voor het Javaansche de heeft aangezien en toen ning heeft geschreven in plaats van -çêng. Een andere mogelijkheid is, dat men kawus heeft te lezen iplv. wus, en dat men mag aannemen, dat door haplographie ka- is weggevallen na het onmiddellijk er aan voorafgaande -kar van Singhasêkar. Leest men kawus, dan zal men nog hebben te beslissen, of het volgende woord te recht kinâla gespeld is — als verkorting van kinâladeça (vgl. b.v. II, 113a) of, wat minder waarschijnlijk is, als afleiding van Kāla, den naam van den god des verderfs („door Kāla getroffen") — of dat het eer khinala (van Sk. khala, „booswicht"; dus „het slachtoffer van een booswicht, van booswichten worden", „overweldigd worden") of kinalā (van Sk. kalā, „kunst", in het Javaansche spraakgebruik ook „kunstgreep", „list", „valstrik"; dus: „het slachtoffer zijn van een kunstgreep", „gestrikt", „in een valstrik gelokt", „bedrogen"; vgl. Javaansch apus, „band", en inapusan, „bedrogen") of kinala (van ala, „slecht", iplv. kinaalan, „slecht behandeld") te spellen is.

212) Tekst anghing.

213) Tekst Mamĕnang.

214) Tekst prĕsamâ-.

215) Tekst umiri, doch er stond in het handschrift eerst umiring.

216) Tekst nakweh.

217) Tekst muwang, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.

218) Tekst Mamĕnang.

219) Tekst lunghâ-.

220) Tekst -Bungulan.

221) Hier moet een woord van twee lettergrepen staan. Het handschrift heeft tna, dat mij niet duidelijk is. Tĕka te lezen, of merenea ta?

222) De tekst heeft pan, doch dan zou er 1 lettergreep vóór de 30ste te weinig zijn.

223) Tekst panuwa.

224) Tekst tutw, doch er stond in het handschrift eerst tuhw.

225) Tekst mwah, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.

226) Tekst rūpaneng.

227) Of tan paingan te lezen?

228) Op de beide lange strophen 86a en 86b volgen er weer twee lange strophen. Daar de mogelijkheid bestaat, dat er hier twee korte strophen uitgevallen zijn, heb ik 87 bij de nummering overgeslagen. De tekst van str. 88a sluit zich echter goed bij dien van 86b aan, zoodat we vermoedelijk de onregelmatigheid in de afwisseling der strophen als een slordigheid van den dichter mogen beschouwen.

229) Str. 88a telt 1 lettergreep te veel; naar de maat te oordeelen schuilt de fout in het gedeelte na de 30ste lettergreep, hoewel het feit, dat het handschrift in het eerste stuk oorspronkelijk rāden had iplv. raāden niet over het hoofd gezien mag worden; wellicht moet men lezen lagy alingan of samâsmu of sama asmw erang of harşândulu.

230) Wellicht aseng i te lezen. De vorm schijnt echter vaker voor te komen; zie KBW. s.v. seng.

231) Tekst nuhus.

232) Van Sk. wṛtti, dat volgens KBW., III, 482b, in het Javaansch ook gebruikt wordt in de beteekenis „schets", „hoofdlijnen", „grove omtrekken (van

een teekening)", of krama-vorm van wĕrttā (Sk. wārttā), in welk geval men Awĕrtti heeft te spellen.

[233]) Tekst wawu.

[234]) Tekst seng, dat in het handschrift uit se verbeterd is. De lezingen antyanta wlas eng angrungu en antyanta wlase angrungu zijn wellicht niet onmogelijk, doch lijken mij minder aannemelijk.

[235]) Tekst katuwon.

[236]) Wellicht -âdadaéng te lezen. Mijn spelling berust op de opvatting, dat dada hier te nemen is in den zin van het N. J. ḍaḍa, „borst", doch ook „centrum van een slagorde". V. d. Tuuk — en in navolging van hem ook Juynboll — beschouwt Sk. dāha (Sk. „het branden", „verbranden", „gloed", „hitte") in den zin van „brandoffer" en vandaar ook algemeener „offer" als het grondwoord in een soortgelijke uitdrukking als hier gebruikt is (KBW., II, 384a, regel 12 sqq. v.o.); volgens zijn opvatting zou men dus hier moeten lezen kawulādadāhêng ayun.

[237]) Zóó in het handschrift; het KBW. geeft dit woord niet op, doch wel woorden van verwante structuur, zoodat het toch wel goed kan zijn, al ziet het er wat zonderling uit; vgl. Undakan Pangrus, str. 9a; misschien moet men lezen pada tĕngking.

[238]) Tekst kalulâ-.

[239]) Tekst karĕp-hingsun.

[240]) Of marĕkĕng te lezen?

[241]) Tekst andik.

[242]) Tekst jo.

[243]) Kalih is in het handschrift later aan den tekst toegevoegd. Op de plaats, waar het ingevoegd is, staat het wat vreemd; wellicht moet men kalih tan-sah lezen.

[244]) Het handschrift spelt wingid.

[245]) Tekst lungha.

[246]) Of tinahĕn te lezen? Het handschrift heeft winahĕn; w en t verschillen in het Balische schrift slechts hierin, dat de t één poot meer heeft. Beide lezingen geven goeden zin, doch ik geef de voorkeur aan winahan.

[247]) Tekst lungha.

[248]) Als nevenvorm van angunggut-unggut zou angunggu-unggut stellig denkbaar zijn; KBW., I, 503b, s.v. unggut, geeft den vorm angunggut-unggut op in een beteekenis, die hier heel goed zou passen. Intusschen is het ook geenszins ondenkbaar, dat hier angunggu-unggu gelezen moet worden; wanneer n.l. in het Balisch-Javaansche schrift een woord begint met dezelfde consonant, waarmede het voorgaande woord eindigt, wordt die consonant haplographisch geschreven. Angunggu-unggu zou hier, naar het mij voorkomt, minder goeden zin geven dan angunggu(t)-unggut, maar toch niet onbruikbaar zijn; vgl. KBW., I, 495, s.v. unggu, speciaal vanaf p. 495a, regel 5 v.o., en in deze kidung str. 72a van zang III.

[249]) Tekst -unggutangwing. Is mijn conjectuur, die berust op de parallellie van deze plaats en de vergelijking geciteerd door v. d. Tuuk in KBW., I, 377a, regel 1—2 v.o., juist, dan is er één lettergreep ta door haplographie uitgevallen. De bedoeling is ongeveer: „de orchidee zoekt steun bij de kawlas-asih (een slingerplant); beide staan zij te waggelen, niet kunnende steunen op den grond, waaruit zij voortgekomen zijn". Aanvaardt men de conjectuur, dan ruimt men daarmee tevens het bezwaar uit den weg, dat er in str. 94b 1 lettergreep na de 30ste ontbreekt.

[250]) „Een boodschap vormen voor", „iets berichten aan iemand", of amṛtani, „amṛta voor iemand zijn"? Vgl. noot 250 bij zang IV.

251) Tekst aning, doch er stond in het handschrift eerst aking.

252) Tekst naha.

253) Tekst -ânghing.

254) Of wruhâmonga te lezen?

255) Tekst lungha.

256) Tekst Puṣpati. Leest men Puṣpawati, dan staat er in str. 97a 1 letter-greep vóór de 30ste te veel; vermoedelijk zal men dus tevens alunggw' iplv. alungguh moeten lezen.

257) Tekst panwa.

258) Uit aranggha atal samengetrokken, „atal-kleurig", „lichtgeel". V. d. Tuuk neemt aan (KBW., I, 192b, s.v. atal), dat atal via een Prākṛt-vorm op Sk. haritâla teruggaat.

259) Tekst -âgâtrĕ smu.

260) Str. 98a telt 2 lettergrepen te veel. Ik weet niet, waar de fout schuilt; wellicht is in het begin van de strophe ujar of ikang te schrappen; in het handschrift is met deze twee woorden het meest geknoeid.

261) Vermoedelijk apan te lezen („zij zijn immers beiden hier!").

262) Tekst yadiyastun.

263) Ik ben van de lezing geenszins zeker. Het handschrift spelt ningrudawati. In V, 152b komt Ruddhawati voor in een soortgelijke passage. Prof. Dr. J. Ph. Vogel schreef mij betreffende dit laatste woord, waarover ik hem geraadpleegd had: „Vermoedelijk zit in Uw raadselachtige ruddhavatî de naam Aniruddha verborgen. Aniruddha is de zoon van Pradyumna (= Kâma) en de minnaar van Uṣâ, de dochter van den Asura-koning Bâṇa. Wij komen hier dus wel in de buurt van Rati. Of echter Rati als moeder van Aniruddha geldt, weet ik niet. In dat geval zou men haar mogelijk aniruddhavatî kunnen noemen, hoewel het een ongewoon gebruik van -vant zou zijn, dunkt me". Ik heb in overeenstemming hiermee het ning van het handschrift bij wijze van conjectuur in Ni- veranderd.

264) Tekst tumulus, doch er stond in het handschrift eerst tulus; bij de lezing tumulus zou er 1 lettergreep vóór de 30ste te veel zijn.

265) Tekst çraddhâ-.

266) Tekst asmu, doch er staat in het handschrift in de eerste helft van str. 100b 1 lettergreep te veel en dit leek mij de eenig mogelijke wijze om de maat in orde te brengen.

267) Of pakanirâliwat te lezen?

268) Tekst winghit.

269) Aldus te lezen? De tekst heeft twahasih, dat geen zin schijnt te geven. De spelling tw voor tuhw komt vaker voor.

270) Tekst tânuhuhakĕn.

271) Aldus in het handschrift. Er stond eerst nahu(h); de begin ha- is later toegevoegd. Daar str. 102a vóór de 30ste lettergreep 1 lettergreep te veel heeft en de rest van de strophe goed loopt, zal de fout wel in het eerste woord te zoeken zijn. De lezing nahu (van tahu), „zich ergens thuis voelen" (KBW.), zou desnoods aanvaardbaar zijn, doch vermoedelijk is toch wel iets anders bedoeld: epu of epuh wellicht?

272) Tekst parĕngĕ.

273) Tekst smu, waardoor er 1 lettergreep na de 40ste te weinig zou zijn.

274) Tekst atinhingsun.

275) Tekst twahw.

276) Tekst dyus of wyus (niet duidelijk leesbaar).

277) Tekst tanman.

278) Tekst panarĕkanisun.
279) Tekst ĕmbesuk, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn na de 60ste.

ZANG IV.

1) Tekst duka.
2) Er kan ook staan -âdiwângçrayâ-.
3) Tekst tinapi-tĕping.
4) Tekst kamituwuh.
5) Tekst anggrek.
5a) Tekst Pakuulan.
6) Tekst putra.
7) Tekst tw.
8) Of bugasrinira te spellen; zie de aanteekening in de noot bij II, 6a.
9) Tekst anggrek.
10) Of mâṇḍalika te spellen?
11) Tekst ingkang.
12) Tekst tw.
13) Tekst acñcer.
14) Tekst -âkakĕmbang.
15) Of amanggalâputih te spellen.
16) Dit woord is vermoedelijk bedoeld; de tekst heeft tan-gulung.
17) Zie de aanteekening in de noot bij I, 35a.
18) Tekst uwus, waardoor er 1 lettergreep vóór de 40ste te veel zou zijn.
19) Tekst a(h)e(h)eñjer, waardoor er 1 lettergreep na de 40ste te veel zou zijn.
20) Tekst tw.
21) Tekst aswĕng.
22) Tekst sūtrĕ.
23) Tekst anapuhi.
24) Tekst bâwu.
25) Tekst awuwuhi.
26) Tekst ilit.
27) Over de spelling van dit woord zie men de opmerking in de noot bij I, 60b.
28) Eventueel çrînâthâturut te spellen. De tekst heeft tuturut, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben; of moet men lezen poly' aniru?
29) Tekst polah.
30) De tekst heeft rime, wat een verschrijving moet zijn.
31) Tekst arum, waardoor er 1 lettergreep na de 60ste te veel zou zijn.
32) Tekst -âjringh.
33) Of manggistârĕmpuh te lezen.
34) Tekst pinĕrĕk.
35) Tekst tanpi; er stond in het handschrift eerst tanpinanding!
36) In str. 11b ontbreekt er 1 lettergreep, en wel in het laatste gedeelte; wellicht heeft men warṇanira te lezen iplv. warṇanya of tuhan iplv. twan of aduh iplv. duh.
37) Zie de terloops gemaakte opmerking in de noot bij I, 38b.
38) Tekst amuhus.
39) Tekst Pingan.
40) Tekst amuhus.
41) Men zou nīlasaroja verwachten, een synoniem van nīlotpala, „blauwe lotus"; echter geeft van der Tuuk in KBW., I, 547, kol. 1, beneden, ook een nīlasarâja, voorkomende in een soortgelijke passage (Malat 314). Wellicht moet ook hier nīlasarâja gelezen worden.
42) Zie de opmerking in de noot bij I, 60a.

43) Tekst mangla.

44) Tekst pantĕ.

44a) Wellicht paty apan te lezen.

45) Tekst agĕng, welke lezing mij minder goed lijkt, doch zich niettemin wel verdedigen laat; vgl. str. 36b van dezen zang.

46) Tekst suhe.

47) Tekst deningra.

48) Tekst Singgit.

49) Vermoedelijk aldus te lezen; de tekst heeft -âmaringakĕn.

50) Str. 14b heeft 4 lettergrepen te weinig; vermoedelijk schuilt de fout bij de woorden dewi en loka, waartusschen iets weggevallen schijnt te zijn.

51) Tekst mangka, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn vóór de 30ste; wellicht moet men lezen mangkanâri.

52) Wellicht derākalulut te lezen.

53) Tekst -âdwe.

54) Tekst ya, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.

55) Tekst ando.

56) De tekst heeft dera, dat ik in denira heb veranderd, omdat er anders in het eerste stuk van de strophe 1 lettergreep zou ontbreken.

57) Tekst pinanda.

58) Tekst kamituwuh.

59) Sic ? Wellicht aery apanamar te lezen, gesteld, dat dit laatste woord, waarvan de afleiding niet bekend is, juist is.

60) Of māṇḍalika te spellen?

61) Tekst i of ing kumkang.

62) Tekst lingingira.

63) Zie de opmerking in de noot bij I, 60a.

64) Tekst narânrang.

64a) Zie noot 248a bij zang II.

65) Zie de opmerkingen in noot 14 bij zang III.

66) Zie de aanteekening in de noot bij I, 60b.

67) Of manggistârĕmpuh te lezen.

68) Tekst anihyuhi.

69) Tekst pāri.

70) Tekst panira, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn na de 40ste.

71) Tekst nghing.

71a) Mungg' (voor munggah) te lezen?

72) Tekst astrĕ nĕpuhi.

73) Ook de lezing kāñcanādi is te verdedigen.

74) Tekst aminanda, waardoor er 1 lettergreep na de 30ste te veel zou zijn.

74a) De tekst heeft tarkanisum, doch er stond eerst tarkanipun; de lezing tarkanisum is te verdedigen, doch tarkanipun lijkt mij aannemelijker.

75) Tekst pangastriyan, waardoor er 1 lettergreep tusschen de 30ste en de 60ste te veel zou zijn.

76) De tekst heeft kaṣatriya, waardoor er 1 lettergreep na de 30ste te veel zou zijn.

77) Tekst swawaranya.

78) Tekst tigasananira, waardoor er 1 lettergreep na de 60ste te veel zou zijn.

79) Ook de lezing bhūṣaṇādi zou te verdedigen zijn.

80) Tekst parĕ.

81) Tekst dwijarĕṣi.

82) Tekst ṣadpadanyā-.

83) Tekst mwah, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou tellen.

[84]) Tekst ababisik.
[85]) Tekst tw.
[86]) Tekst ke.
[87]) Tekst aranhipun.
[88]) Tekst amubus.
[89]) Tekst tumulya, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben.
[90]) Tekst atatamu.
[91]) Tekst kaslĕ.
[92]) Tekst amuhus.
[93]) Tekst ughing.
[94]) De tekst heeft ksatrya en angandika. Ik heb er kṣatriya en andika van gemaakt, omdat de vormen van den tekst ongewoon zijn; de maat heeft van dezen ruil niet te lijden.
[95]) Tekst çring.
[96]) Of tinunda te spellen? Zie de opmerking in de noot bij II, 108a.
[97]) Men kan ook para wadhū lezen, met een gering verschil in beteekenis.
[98]) Tekst minadmāsanālangu.
[99]) Tekst langa.
[100]) Tekst sura.
[101]) Tekst -âtangkĕ(s).
[102]) Tekst papalayunira, waardoor er tusschen de 30ste en de 40ste lettergreep 1 lettergreep te veel zou zijn.
[103]) Tekst n gong.
[104]) Tekst isus.
[105]) Tekst li.
[106]) Tekst embah.
[107]) Men heeft vermoedelijk tan te lezen, al is ta niet bepaald onmogelijk; zie echter ook de volgende noot.
[108]) In str. 42a ontbreken er 3 lettergrepen tusschen de 30ste en de 70ste lettergreep; wellicht moet men lezen angrasa ing ati kudw, wellicht ook katuhon ta sira tan tus enz.
[109]) Tekst tuwanipun.
[110]) Tekst inutu.
[111]) Tekst rakyan, welke lezing intusschen niet onmogelijk is.
[112]) Tekst nidrĕ pet.
[113]) Tekst malécut.
[114]) Tekst Mragapati.
[115]) De i is later toegevoegd, terwijl de letter na de ñ niet duidelijk te lezen is: de lezing lumiñcak lijkt het meest waarschijnlijk, doch de lezing lumañjak is wellicht niet uitgesloten.
[116]) Nevenvorm of schrijffout voor sily'-okih?
[116a]) Heeft men wellicht Bali te lezen? Tameng Bali is een gewone combinatie en in het Balische schrift kan deze verschrijving gemakkelijk geschieden.
[117]) Moet men iplv. Pan wellicht Pun lezen?
[118]) Tekst tang.
[119]) Men zou ook thamĕng als afkorting van prathamĕng kunnen lezen.
[120]) Of thamĕng (als afkorting van prathamĕng) te lezen. Ook de lezingen samātameng en sama tameng, waarbij tameng „schild" zou beteekenen, zouden te verdedigen zijn.
[121]) Tekst sikĕp-hipun.
[122]) Tekst tw.
[123]) Tekst anglingmbekĕn.
[124]) Tekst patangkĕp-hipun.

[125]) Tekst tangkishipun.
[126]) Tekst Mamĕnang.
[127]) Tekst sipa.
[128]) Men zou hier ook de lezing thamĕng (voor prathamĕng) kunnen verdedigen.
[129]) Tekst patangkishipun.
[130]) Tekst rakya.
[131]) Tekst wiyakti, waardoor er 1 lettergreep na de 40ste te veel zou zijn.
[132]) Rāden is om de maat ingevoegd; de strophe zou anders vóór de 30ste lettergreep 2 lettergrepen te weinig hebben.
[133]) Ook de lezing byuhan ing is wellicht te verdedigen; zie de aanteekening in de noot bij VI, 85b.
[134]) Tekst pranahipun, dat intusschen niet onmogelijk is.
[135]) De tekst heeft tontonĕnisun, dat m.i. geen zin geeft. Er is echter in den tekst geknoeid; er stond eerst tān tonĕnisun, waarna van tān door toevoeging van een taling ton gemaakt is.
[136]) Tekst rakyan, dat intusschen niet onmogelijk is.
[137]) De tekst heeft pidĕka, dat echter geen goeden zin geeft; pinĕdĕk zou ook bedoeld kunnen zijn.
[138]) Tekst anghing.
[139]) Tekst pranahira, dat ook wel mogelijk kan zijn.
[140]) De tekst had eerst wiyar, dat hier ook heel goed gebruikt had kunnen worden.
[141]) Tekst linghira.
[142]) Tekst pranahira, welke lezing intusschen niet onmogelijk is.
[143]) Tekst aluharan.
[144]) Tekst prāptang.
[145]) Tekst pangastriyan, waardoor er 1 lettergreep tusschen de 40ste en de 70ste te veel zou zijn.
[146]) Tekst adadahuh.
[147]) Of madhya witānā- te lezen?
[148]) Tekst kṣatriyā-, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn; wellicht moet men echter de fout elders zoeken en b.v. -āmlipir lezen iplv. -āmalipir.
[149]) Wellicht heeft men panggulut te lezen.
[150]) Gigĭtan te lezen?
[151]) Tekst -āmañja.
[152]) Tekst angamundut, waardoor er 1 lettergreep vóór de 20ste te veel zou zijn; de lezingen sajalw-istri iplv. sajalu-istri en tan paligaran iplv. ndatan paligaran ter vermijding van de overbodige lettergreep lijken mij minder verkieselijk.
[153]) Nevenvorm van awiwidwa?
[154]) Tekst linghira.
[155]) Aldus te spellen?
[156]) Tekst linghira.
[157]) Tekst tādadyakĕn.
[158]) Tekst duhhātĕmah.
[159]) Tekst -āgung.
[160]) Tekst lungha.
[161]) Tekst pangalĕmbipun.
[162]) Aldus in den tekst; wellicht is munggah bedoeld; in elk geval zal men te lezen hebben wus munggw ing undakan of wus mungg' ĕng undakan (voor wus munggah ing undakan), daar de strophe na de 40ste lettergreep 1 lettergreep te veel heeft.

[163]) Vermoedelijk heeft men kawuron te lezen, waardoor ook de maat in orde zou komen; thans staat er 1 lettergreep te veel in de strophe.

[164]) Tekst rāden amantrī, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.

[165]) Tekst rājaputrī.

[166]) Tekst saryy.

[167]) Tekst pamēs kapamēshipun. De vorm ziet er verdacht uit, en bovendien zou de strophe vóór de 60ste lettergreep 1 lettergreep te veel hebben. Ik heb ka- geschrapt, daar pamēs-pamēsipun mij beteren zin leek te geven.

[168]) Aldus te spellen? Ik heb amawakan opgevat als nasaleering van pawakan in den zin van „het uiterlijk vertoonen van", „er naar uitzien".

[169]) Tekst lungha.

[170]) Tekst lungha.

[171]) Tekst hwādhipati.

[172]) Het handschrift spelt sādñā.

[173]) Tekst awah, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou hebben vóór de 30ste lettergreep.

[174]) Tekst buñcalhipun.

[174a]) Deze spelling lijkt mij beter dan Wilwa-Tikta, doch ik ben er niet geheel zeker van.

[175]) Ik weet niet, of deze spelling en deze splitsing wel juist zijn.

[176]) Tekst angluna.

[177]) Tekst -āmarēpat, doch dan zou de strophe 1 lettergreep te veel hebben; amarpat is een vaak voorkomende spelling. Het aantal lettergrepen is bij deze lezing in str. 66a in orde, doch ik vermoed, dat de tekst toch eenigszins corrupt is, het hetn nika n awus (voor winuwus??) is vreemd, evenals het punang samārgāgung.

[178]) Tekst -ānghing.

[179]) Tekst datan.

[180]) Tekst samsun.

[181]) Tekst langa.

[181a]) Minder waarschijnlijk is de lezing kēnēngapus (voor kēna ingapus); vgl. noot 105a bij zang III.

[182]) Tekst krishirā-.

[183]) Wellicht te lezen tan pathyāwuwuh.

[184]) In het eerste gedeelte van str. 69b, vóór de 30ste lettergreep, staat er 1 lettergreep te veel; vermoedelijk zal men moeten lezen arjālunggw' ing.

[185]) Tekst milatan, dat hier geen zin zou geven en waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben.

[186]) Tekst krapa, waardoor er 1 lettergreep vóór de 40ste te weinig zou zijn.

[187]) Tekst anglis, waardoor er 1 lettergreep tusschen de 40ste en de 60ste te veel zou zijn.

[187a]) Tekst tunoning; de lezing tunoni ng tang nagarī lijkt ook niet aanvaardbaar.

[188]) Tekst pangrasanhisun.

[189]) Of pailan te spellen? Zie de opmerking in de noot bij VI, 68b.

[190]) De tekst heeft yus, dat wel voorkomt in den zin van „goed op dreef zijn", „succes hebben", doch slechts zelden, hier zou het desnoods kunnen, maar waarschijnlijk lijkt het niet; vermoedelijk is de ophaal van de w wat te ver doorgetrokken.

[191]) Tekst nghing.

[192]) Tekst dharyuddha.

[193]) Tekst kawot.

194) Er ontbreekt in str. 74b, ook wanneer men dharmayuddha leest iplv. dharyuddha, 1 lettergreep; heeft men anging te lezen iplv. nging, of çāsana ning iplv. çāsaning?

195) Tekst lungha.

196) Tekst nbeñjing.

197) Tekst lungha(h)a.

198) Tekst kahulane.

199) Er ontbreekt in str. 77b 1 lettergreep na de 40ste; wellicht moet men lezen anapa asmu guyu, zooals er in het handschrift oorspronkelijk stond; anders asmu kagyat iplv. smu kagyat.

200) Tekst amulus.

201) Er stond in het handschrift eerst sanggupaneng.

202) Tekst keken.

203) Tekst émbeñja.

204) Tekst dulu.

205) Of parahos te spellen.

206) Tekst anggrek.

207) Tekst krishirā-.

208) Tekst tajung.

209) Het handschrift spelt sādñā.

210) Str. 82a heeft 1 lettergreep te veel; vermoedelijk moet men twan mantrī lezen iplv. tuhan mantrī.

211) De tekst heeft mawi, dat op zichzelf wel goeden zin zou geven, doch waardoor er vóór de 60ste lettergreep 1 lettergreep aan de strophe zou ontbreken.

212) Tekst nghing.

213) Misschien moet men splitsen olihan ing.

214) Aldus te splitsen? De bedoeling van kuny, dat trouwens in het handschrift slecht leesbaar is, is mij niet duidelijk.

215) Tekst warṇanan.

216) Tekst prāpting.

218) Wellicht palapa ni (schrijffout voor ning?) te lezen; vgl. V, 148a en KBW. s.v. phalapa.

219) Wellicht māyā n te lezen.

220) Er ontbreekt in str. 85a 1 lettergreep na de 30ste; heeft men sumahur iplv. sahur te lezen?

221) Over de spelling zie men de opmerking in de noot bij I, 60a.

222) Of parawos te spellen?

223) Tekst mantē.

224) Tekst kawot.

225) Of māṇḍalikā- te spellen?

226) Tekst mātrāsasrēmbēng.

227) Vgl. de opmerking in de noot bij I, 60b.

228) De tekst had eerst duça, dat later — ten onrechte — in deça veranderd is; over de spelling van het woord in de beteekenis van „gambir" zie men de opmerking in de noot bij II, 32a.

229) Of winahwan te spellen? Zie de opmerking in de noot bij II, 132a en I, 64a.

230) Tekst aceca.

231) Tekst abarut.

232) Ik weet niet, of spelling en woordscheiding juist zijn; de zin is mij niet geheel duidelijk.

233) Paesan te lezen?

[234]) Tekst kamituwuh.

[235]) Tekst pinatirĕn.

[236]) Zie de aanteekening in de noot bij II, 32b.

[237]) Of manggistārĕmpuh te lezen?

[238]) Tekst ahya; er stond echter eerst ayyang, dat later doorgehaald is.

[239]) Tekst tastis, een lezing, die intusschen wel een enkelen keer vaker voorkomt en dus wellicht juist is.

[240]) Wellicht langut te lezen.

[241]) Tekst tĕkâwa rum.

[242]) Of banawasarat, of hoe het woord ook gespeld moge worden. V. d. Tuuk geeft het woord (KBW., IV, 862b, regel 3—4) s.v. bhānawa; blijkens deze plaats moet daar de t van tuhw bij het voorgaande woord getrokken worden.

[243]) Of paralus te spellen.

[244]) Of tunda te lezen? Vgl. de aanteekening in de noot bij II, 108a.

[244a]) Tekst ingindran.

[245]) Wellicht -ăndukanĕng te lezen.

[246]) Aldus te lezen? De tekst heeft ngi en er ontbreekt vóór de 30ste lettergreep 1 lettergreep, zoodat ik meende het onverstaanbare ngi hier in wangi te mogen veranderen.

[247]) Tekst inamar-amĕr.

[248]) Ook de lezing mārī (voor kumārī) zou te verdedigen zijn.

[249]) Tekst apuwara.

[250]) Amratani geeft als afleiding van wrata wel goeden zin („zich gelijkelijk verspreiden over"), doch wrata komt in dit taaleigen veel minder vaak voor dan watra. Is hier wellicht te lezen sihtāmarṣani (van warṣa, „regen") kalabron? Of wellicht, zooals in III, 95a, amrĕttāni, amĕrttāni of amṛtani (vgl. noot 250 bij zang III)?

[251]) Spelfout of variant van anglambang?

[252]) Wellicht kasiling te lezen, of asi ling of hoe dan ook: de bedoeling is mij niet duidelijk. De lezing asil ing zou wellicht goeden zin geven, wanneer asil, als in het Maleisch en het moderne Javaansch, aan het Arabisch (ḥāsil) zou zijn ontleend.

[253]) Tekst pamrit.

[254]) Marani te lezen?

[255]) Tekst amuhus.

[256]) Wellicht acoṭā te spellen; vgl. Gericke-Roorda's Jav.-Nederl. Handwoordenboek s.v. coṭa.

[257]) Tekst tinyus.

[258]) Zie omtrent dit woord de opmerking in de noot bij I, 60b.

[259]) Tekst kolanyā-, waardoor er 1 lettergreep vóór de 40ste te weinig zou zijn.

[259a]) Tekst gĕnding shatur; er stond echter eerst gĕndis hatur; vermoedelijk is dus de s bij vergissing blijven staan, nadat gĕndi in gĕnding was veranderd.

[260]) De tekst heeft mingwāsmu, dat in deze taal toch vermoedelijk wel geen nevenvorm van het meer gewone mingyāsmu kan zijn; ik heb de w in een y veranderd, omdat bij het afschrijven van een handschrift in Balineesch schrift de pasangan-w gemakkelijk met de pasangan-y verward kan worden.

[261]) Str. 103b heeft 1 lettergreep te veel vóór de 30ste; vermoedelijk moet in het begin van de strophe óf het woord wus, óf het daaropvolgende ndan wegvallen.

[262]) De tekst heeft ari aris, hetgeen klaarblijkelijk een verschrijving is; ari staat n.l. aan het einde van een regel.

[263]) De tekst heeft gina, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou hebben; er stond eerst ginandha, doch ndha is doorgehaald.

[264]) De tekst heeft paras, doch er ontbreekt, wanneer we aris lezen iplv. ari aris en ginandha iplv. gina, nog 1 lettergreep: aparas geeft bovendien beteren zin dan paras.

[265]) In het handschrift ontbreken er in str. 105a 4 lettergrepen na de 30ste. Vermoedelijk ontbreekt er iets in ratna .....watī, terwijl de lezing swarânirat van het handschrift door haplographie van -nira- ontstaan kan zijn. Wellicht heeft men iplv. -nirat bovendien -nirang te lezen; de t en de ng van het Balische schrift kunnen gemakkelijk door verschrijving in elkaars plaats treden.

[266]) Tekst ṣang rumrum.

[267]) De tekst heeft winatêng. Ik heb winawêng gelezen op grond van de overeenkomstige passage in str. 103b, daar de w en de t in het Balische schrift gemakkelijk met elkaar verward kunnen worden. Intusschen is de lezing winat eng (voor winwat eng) wellicht niet onmogelijk.

[268]) De tekst heeft amanacuhan; ik heb -an geschrapt, omdat een vorm amanacuhan ondenkbaar en een irrealiteitsvorm amanacuhana vóór den realiteitsvorm anungkĕm-nungkĕmi weinig waarschijnlijk is. De vrijkomende lettergreep heb ik gebruikt om ātmajiwita te kunnen lezen iplv. ātmajwita.

[269]) Er ontbreekt in str. 106b 1 lettergreep vóór de 60ste: vermoedelijk heeft men apapadon te lezen.

[270]) De tekst heeft wting wiyos singrwâ-. Het wting, dat blijkbaar een herhaling is van het pting in prāpting, heb ik geschrapt.

[271]) Tekst mĕsĕm.

[272]) Wellicht Kārttikāliwat te lezen.

[273]) Tekst -âmrĕti.

[274]) Tekst wiyakti.

[275]) Tekst tibrĕ kung.

[276]) Ook wanneer men wyakti iplv. wiyakti leest, heeft str. 108a nog 1 lettergreep vóór de 60ste te veel; vermoedelijk moet men derâmrati lezen iplv. denirâmrati.

[277]) Awih of acih? Het eerste lijkt mij waarschijnlijker, doch het handschrift is hier niet duidelijk leesbaar.

[278]) Het handschrift spelt hrinipun.

[278a]) Ook de lezing tan pacihnâcarik zou te verdedigen zijn.

[279]) Er ontbreekt in str. 109a 1 lettergreep, vermoedelijk vóór de 30ste; tan pacihna acarik te lezen?

[280]) De combinatie van ken en het honorifieke voorvoegsel ra- voor rangga lijkt vreemd. Wanneer men ken rangga zou lezen, zou er 1 lettergreep vóór de 30ste ontbreken; door ndan ken rangga te lezen of awot sāri iplv. ot sāri zou men echter de maat in orde kunnen brengen.

[281]) Moghâri te lezen?

[282]) Vgl. noot 236 bij zang III.

ZANG V.

[1]) Of Rara Kadiri, een tĕngahan-maat, die gevormd wordt door elkaar afwisselende dubbel-strophen van 80 en 33 lettergrepen. Hier zijn de oneven-genummerde dubbel-strophen lang, de even-genummerde kort; str. 1 en 2 zijn in deze kidung echter kawitan-strophen in een afwijkende versmaat. De samenstelling van de versmaat Kadiri is nog niet onderzocht: het schema van onderverdeeling van de lange strophe, dat men vindt bij J. Kunst en C. J. A. Kunst-v. Wely, De toonkunst van Bali, uitgave Bat. Gen. K. en W., 1925, Tabel XVI sub 34, past slechts af en toe; de korte strophe wordt er bovendien niet vermeld.

De eerste kawitan-strophe komt in hoofdzaak overeen met No. 25 in bovengenoemde tabel, daar Panggalang genoemd. De tweede kawitan-strophe, die 84 lettergrepen telt en i tot slotklank heeft, wordt door Kunst niet opgegeven.

[2]) Tekst Jangga.

[3]) Tekst angaturan.

[4]) Tekst prĕdeçĕ.

[5]) Tekst pangasryan.

[6]) Misschien moet men lezen derångrasananånĕnggelt.

[7]) Str. 3a heeft 1 lettergreep te veel; de fout schuilt in het laatste stuk, waar men wellicht yan moet laten vervallen, of agyâge iplv. age-age moet lezen, of age-agyâmaguta iplv. age-age amaguta.

[8]) Tekst guni.

[9]) Tekst aglarakĕnâpus.

[10]) Of -bañcanâsing te lezen?

[10a]) De lezing kĕnĕngapus (voor kĕna ingapus) lijkt minder waarschijnlijk; vgl. noot 105a bij zang III.

[11]) Tekst çūradhamma.

[12]) Dit is vermoedelijk de juiste lezing. De tekst heeft eigenlijk dahanĕng, doch deze lezing is door een correctie ontstaan. Er stond n.l. eerst amagutdanĕng, hetgeen de corrector blijkbaar heeft willen verbeteren in amagut hanĕng — een slordig geschreven pasangan-h lijkt wel wat op de pasangan-d —; hij heeft er toen een akṣara-h (zonder paten) boven geschreven zonder echter de pasangan-d te schrappen, zoodat er amagut dahanĕng kwam te staan.

[13]) Wellicht makadadaĕng te lezen; vgl. overigens IV, 110a, en noot 236 bij zang III.

[14]) Tekst wiyakti, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.

[15]) Tekst kasingkawikraman.

[15a]) Wellicht is bedoeld kaṭungka (khaṭungka) pāpa.

[16]) Tekst singunugan.

[17]) Tekst solahingra.

[18]) Zoo staat het in het handschrift. Ik kan het woord niet verklaren; is het wellicht een verschrijving van pangupakâra?

[19]) Tekst nghing.

[20]) Tekst dun.

[21]) Blijkbaar vat de schrijver den naam niet als een eigennaam op; ik heb het woord dus zonder hoofdletter geschreven.

[22]) Tekst anuwara.

[23]) Tekst anghing.

[24]) Tekst narendrĕ.

[25]) Tekst ajânis, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou hebben.

[26]) Of -ânukua; of hier de h bij het grondwoord behoort dan wel louter spelteeken is, is niet uit te maken; de meer gewone vorm is niet anuku, doch anĕngkĕ (KBW., s.v. sĕngkĕ).

[27]) Añjanma te lezen? Wellicht moet men tevens de twee woorden verbinden en pingsasraâ(ñ)janma lezen.

[28]) Tekst -âmiyutang.

[29]) Tekst anghing.

[30]) Tekst puguṇa.

[31]) Schrijffout voor yadyapi n olih (dit laatste holih gespeld)?

[32]) De lezing Smarânor eng asanak lijkt mij minder goed.

[33]) Of sumanasâpĕtak.

[34]) De lezing pangrasa neng zou zich ook wel laten verdedigen.

[35]) Tekst Mamĕnang.

[36]) Is deze spelling juist? V. d. Tuuk spelt het woord sikari; het woord ziet er echter in het geheel niet Indonesisch uit; de vraag, hoe dit woord, dat in het Sk. „spits", „berg" beteekent, in het Javaansch de beteekenis van gadung gekregen heeft, is nader onder oogen te zien.

[37]) Tekst haarĕpingsun.

[38]) Tekst tuhy.

[39]) Tekst narendrĕ.

[40]) Tekst katĕngmw.

[41]) Of baguṇa te lezen?

[42]) De tekst heeft talunondi; ik ben van de lezing talun non ndi geenszins zeker; de laatste woorden heb ik opgevat als „ziende, wie (het was)". Wellicht echter zijn de vier lettergrepen anders te splitsen; misschien hebben we te denken aan talun = „onderworpen", en hangt nondi samen met sunday, sunde. De mogelijkheid bestaat ook — al lijkt ze mij niet groot —, dat men de p van patuh dubbel heeft te lezen (dus talunondip patuh).

[43]) Of carmâkuning.

[44]) De tekst heeft tinrĕng (?).

[45]) Is dosa in den zin van „gambir" aldus te spellen? Zie de aanteekening in de noot bij II, 32a.

[46]) Tekst tuminghal.

[47]) Sirâusan (sirâwusan) te lezen?

[48]) Tekst lungha(h)a.

[49]) Tekst denirângis, waardoor er 1 lettergreep in de strophe te weinig zou zijn.

[50]) Tekst âtmajīwata.

[51]) Heeft men wellicht madhyânggânglunggah te lezen?

[52]) Heeft men wellicht anâri te lezen in den zin van „de sâri van iets genieten"?

[53]) Vermoedelijk aldus te lezen; lumaja is dan op te vatten als „laja-vormig"; laja = Modern-Jav. laos.

[54]) Tekst çwaṇita kangraktani (kang ngraktani).

[55]) Tekst amahalat, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.

[56]) Of wacanâmrik.

[57]) Tekst idajum.

[58]) Tekst mijal.

[59]) Tekst amiçigajihi; iets anders dan amigajihi kan hier echter kwalijk bedoeld zijn (grondwoord gajih); door amigajihi te lezen brengt men tevens de maat in orde, daar er anders 1 lettergreep te veel zou zijn.

[60]) Tekst tumkang, verbeterd uit kumkar, dat eerst in den tekst stond. Iets anders dan kumbang kan echter moeilijk bedoeld zijn.

[61]) In str. 43b ontbreekt er 1 lettergreep, en wel naar alle waarschijnlijkheid tusschen de 30ste en de 31ste lettergreep. Wellicht heeft men asĕmu goyu te lezen of sarwi angling.

[62]) Tekst anawuri.

[63]) Tekst ghaṭata.

[64]) Aldus te lezen? De tekst heeft wrang.

[65]) Of mâṇḍalika te lezen?

[66]) Tekst aku.

[67]) Misschien marasĕng te lezen.

[68]) Tekst pangastyan.

[69]) Of tan paingan te lezen?

[70]) Tekst wo.

[71]) Tekst kinombalan.

[72]) Tekst linaga.

[73]) Tekst timēpi-tēping.

[74]) Wellicht heeft men kēling te lezen; vgl. de lijst van eigennamen en zie KBW. s.v.

[75]) Wellicht heeft men thamēng te lezen als afkorting van prathamēng.

[76]) Tekst kinombalam.

[77]) Tekst tar.

[78]) Zie over de spelling van dit woord de opmerking in noot 41 van p. 44.

[79]) Sic?

[80]) Tekst Mamēnang.

[81]) Of jyotirasa in één woord te spellen?

[82]) Tekst narendrē.

[83]) Of campakāpētak.

[84]) Tekst ūrṇāng.

[85]) Over de spelling bhūgaçri zie men de opmerking in de noot bij 11, 6a.

[86]) Over de spelling van padaka zie men de opmerking in de noot bij 1, 35a.

[86a]) Wellicht taya te lezen. Misschien ook is het een verschrijving voor kaya.

[87]) Angliring te lezen?

[88]) Of Çiwādilaya, „de hemel van Çiwa en de andere goden"?

[89]) Ook de lezing kawirāja zou te verdedigen zijn.

[90]) Tekst anlan.

[91]) Tekst i.

[92]) Tekst anghing.

[93]) Tekst larinira.

[94]) Tekst atuwa; ook de lezing anoma tuhaāmanggih zou wellicht te verdedigen zijn.

[95]) Tekst anghing.

[96]) Tekst Iwa-Tikta.

[97]) Of kombalāpētak te lezen.

[98]) Misschien te lezen ghaṇṭā nikā-.

[99]) Heeft men wellicht awra te lezen? Er ontbreekt 1 lettergreep aan de strophe vóór de 30ste.

[100]) Tekst kada.

[101]) Tekst bring.

[102]) De mogelijkheid bestaat, dat er 1 of 2 lettergrepen aan de strophe ontbreken; in dat geval zou men achter -ānēlēhi wellicht een woord (b.v. bhūmi, jagat, rat) in te vullen hebben. Men kan echter ook de noodzakelijke 80 lettergrepen verkrijgen door maēli iplv. mahli te lezen en netrāsēmu iplv. netrāsmu. Het schema bij Kunst (No. 34) schijnt de laatstgenoemde oplossing het meest aannemelijk te maken.

[103]) Er ontbreekt in str. 80a 1 lettergreep; wellicht moet men kahyun lezen iplv. hyun.

[104]) Tekst sacaban.

[105]) Er ontbreekt in str. 82a 1 lettergreep, vermoedelijk in het eerste gedeelte van de strophe; mogelijkheden tot correctie vormen de lezingen: çīghrāngamuk rampak, çīghrāmuk arampak en çīghra amuk rampak.

[106]) Tekst wilan.

[107]) Er ontbreken aan str. 83a, ook wanneer men wilangan iplv. wilan leest, 4 lettergrepen tusschen de 30ste en de 60ste lettergreep; vermoedelijk zijn ze

in te voegen hetzij na lumurug — mangke malih of iets dergelijks? —, hetzij na -ânrĕng.

[108]) Of -âwilis.

[109]) Tekst çighrê.

[110]) Tekst wiwiranâdâ-.

[111]) Tekst rĕñjang.

[112]) Er ontbreekt aan de strophe 1 lettergreep. Men zou geneigd zijn de fout te zoeken in de woorden rahnyâlayanâniba; zoo dit veranderd werd in rahnyâlalayan aniba (alalayan van het grondwoord lalay, lale), zou de zin volkomen duidelijk zijn, terwijl het uitvallen van de lettergreep la als haplographie verklaard zou worden. Echter heeft str. 93b van dezen zang rudhiranyâlayana muñcar en str. 113b rudhiranya alayana, hetgeen het vermoeden, dat de lezing van str. 86a goed is, aan kracht doet winnen; dat men op al die plaatsen alalayan zou moeten lezen, is niet zeer waarschijnlijk. Men kan de maat van str. 86a ook in orde brengen door tĕrus te lezen iplv. trus, wérĕg iplv. wrĕg of balanya malayu iplv. balanyâlayu.

[113]) De tekst heeft titi; ik heb het in titih veranderd, omdat titi, voor zoover ik kan nagaan, geen goeden zin zou geven en titih daarentegen uitstekend in het verband zou passen; vgl. ook str. 99b van dezen zang.

[114]) Wellicht thamĕng te lezen als afkorting van prathamĕng.

[115]) Of karungwing te lezen?

[116]) Wellicht tan pagati te lezen.

[117]) Tekst rinĕbun.

[118]) V. d. Tuuk geeft tijahbhâgya als één woord, Juynboll echter geeft tija en bhâgya afzonderlijk.

[119]) Of katĕmw ing.

[120]) Tekst sawurakĕnĕng.

[121]) Er ontbreekt in str. 91a 1 lettergreep, en wel na de 30ste; wellicht moet men çrî nṛpati lezen iplv. nṛpati.

[122]) Vgl. II, 72a.

[123]) Str. 91b heeft vóór de 60ste lettergreep 1 lettergreep te veel; wellicht heeft men ya pûrwaka iplv. iya p. te lezen.

[124]) Tekst puna.

[125]) Zie de aanteekening in de noot bij V, 86a.

[126]) Tekst malĕcut.

[127]) Tekst purak.

[127a]) Tekst kadbhutaningarahabyuran; wellicht te lezen k. ning arah abyuran, ofschoon deze lezing m.i. weinig zin geeft.

[128]) De tekst heeft ndatan ringungsi, waaruit de w klaarblijkelijk weggevallen is; wellicht heeft men te lezen (ndatan) wr' ing 'ngungsi ('ngungsi voor ingungsi), „zij wisten niet waarheen te vluchten"; vgl. de aanteekening in de noot bij II, 70a (noot 121).

[129]) De tekst heeft pûrnamân, dat ik in pupûrnamân heb veranderd, omdat de geredupliceerde vorm de meest gewone is, en omdat er aan str. 95a 1 lettergreep ontbreekt.

[130]) Tekst Mamĕnang.

[131]) Tekst -âdungkap.

[132]) De tekst heeft makamĕnĕr; ik heb het veranderd in makapamĕnĕr (van bĕnĕr, „strekken tot rechtvaardiging van", „iets zijn, dat recht geeft op", „den juisten weg vormen naar"), omdat deze lezing beteren zin geeft en ook beter uitkomt met de maat, die anders tusschen de 40ste en de 60ste lettergreep een lettergreep te weinig zou hebben.

132a) Wellicht beter taluran te spellen.

133) Er ontbreekt in str. 98b 1 lettergreep; vermoedelijk moet men lezen rakryan iplv. kryan: anders apatih iplv. patih.

134) Tekst anglunggasĕmi.

135) Of āryāsing te lezen.

136) Tekst timmat, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben.

137) Tekst karuwan.

138) Tekst Gaja-W.

139) Er ontbreken 2 lettergrepen vóór de 60ste.

140) Tekst mamulw.

141) Tekst purane.

142) Tekst pumunu.

143) Tekst praméng, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.

144) Of kudâpĕtak te lezen.

145) Tekst Mamĕnang.

146) Tekst anghing.

147) Deze lezing („ervaren", „deelachtig worden") lijkt mij te verkiezen boven ngupadhi ta, dat echter wellicht ook te verdedigen zou zijn.

148) Tekst anghing.

148a) Ook de lezing sira mukting is wellicht te verdedigen, wanneer men mukti opvat als „verlossing".

149) Tekst nghing.

150) Of balâluyuk.

151) Tekst Utawra.

152) Men krijgt den indruk, dat later Tripura — hier Tripuri, metri causa — opgevat is als naam van een daitya, die door Çiwa vernietigd is, iplv. als naam van de daitya-*burcht*.

153) Tekst nrapati.

154) Tekst rĕngka.

155) Tekst ĕnta.

156) Tekst salih-sawut.

157) Dit moet bedoeld zijn; de tekst schijnt alutan te hebben, doch de b en de ū zijn in het Balische schrift soms nauwelijks van elkaar te onderscheiden.

158) De tekst heeft luyyâramping; de eerste y kan een verschrijving zijn voor h, welke twee letters in het Balische schrift niet zoo heel veel van elkaar verschillen; dan zou luhyâramping bedoeld zijn. Ik heb hier luyâramping getranscribeerd, omdat de lezing luya een enkelen keer naast luhya voorkomt. Het is intusschen niet onmogelijk, dat er iets meer in de strophe corrupt is; tan voor tangkisira is, hoewel niet onmogelijk, wat vreemd.

158a) Of wel aliwran sagĕlapnya te lezen.

159) Tekst anghing.

160) Tekst wraddha.

161) Tekst pukun, waardoor er 1 lettergreep aan de strophe zou ontbreken.

162) Tekst wraddha.

163) Tekst anghing.

164) Tekst derâmiyutang.

165) Tekst nghing.

166) Of -âliwat te lezen?

167) Tekst Linghasantun.

168) Een merkwaardige vervorming van Sk. dolâyamâna, „wankelend", o.a. bekend in de afleiding dolâyamânacitta, „wankelend van geest", „weifelmoedig"; vermoedelijk heeft de Javaansche dichter in -mâna het woord manah, „geest",

„gemoed", „hart", „binnenste", „gedachte" (Sk. manas), gehoord, zoodat hij -māna meende te mogen vervangen door -āpti. De vorm met -wa- iplv. -o- is hypercorrect.

[169]) Tekst amlag.

[170]) Zie over dit woord noot 43 op p. 45.

[171]) Deze lezing lijkt niet onmogelijk; wellicht is echter te lezen angglar yogasamādhi.

[172]) Wellicht is in plaats hiervan te lezen tanpāmĕngan; de tekst heeft tang pamĕngan.

[173]) Tekst katangran.

[174]) KBW. geeft noch onder dangu, noch onder danguk iets op, dat hier zou passen; ik laat dus in het midden, of de slotklank u dan wel k is; wellicht is de tekst corrupt.

[175]) Tekst sumilar.

[176]) Tekst mandung.

[177]) Tekst sutrapti.

[178]) Tekst nrapati.

[179]) Ik weet niet, of de woordscheiding in het laatste gedeelte van den zin wel juist is („van alle koningen, die er zijn en die reeds verdwenen zijn"?).

[180]) Tekst wraddha.

[181]) Er kan ook rĕbĕk staan.

[182]) Tekst Mamĕnang.

[183]) Tekst sararāking.

[184]) Aldus te lezen? Of schrijffout voor kabwang?

[185]) Tekst wraddha.

[186]) Tekst muli.

[187]) Tekst Cunggu(h).

[188]) Tekst sinapi.

[189]) Tekst sê; vgl. de aanteekening in de noot bij II, 21a.

[190]) Tekst wanang.

[191]) Er ontbreekt in str. 137a 1 lettergreep; vermoedelijk heeft men iplv. het wu van den tekst uwa te lezen; de lezing wusira geeft minder goeden zin.

[192]) Tekst -āpotusun.

[193]) Tekst tuminggal.

[194]) Tekst nrapati.

[195]) Tekst puwara; wellicht tan papuhara te lezen.

[196]) Tekst amuwara.

[197]) Tekst tumil.

[197a]) Ook de lezing sisu zou goeden zin geven. Het handschrift spelt sisu, doch dat behoeft bij het vaststellen van den tekst niet den doorslag te geven.

[198]) Aldus te lezen? De tekst heeft sadrawa. Vgl. KBW., s.v. ṣaḍrasa, 2e.

[199]) Of māyā u katĕmw ing te lezen?

[200]) Tekst tinghal.

[201]) Tekst miri.

[202]) Tekst kurmrani.

[203]) Vermoedelijk maṇik te lezen.

[204]) Tekst seramas.

[205]) Tekst anghing.

[206]) Tekst pangulĕmira.

[207]) De tekst heeft sanagalh, wat een verschrijving moet zijn; de n en de hh lijken veel op elkaar in het Balische schrift.

[208]) Tekst nghing.

209) De tekst heeft wiyati, waardoor er 1 lettergreep te veel zou geweest zijn. Of moet men lezen tan panĕwas iplv. tan panĕwasi?

210) Tekst paderâ-.

211) Tekst un-uluman, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn in de strophe.

212) Tekst sinūkpĕng.

213) Of wellicht palapa ning te lezen? Zie KBW. s.v. phalapa, en vgl. IV, 85a.

214) Tekst una.

215) Tekst -ânggu wongyung.

216) Tekst lĕlĕng.

217) Tekst sanagirī.

218) De tekst heeft dinatyakĕn; een nevenvorm van dinadyakĕn of een verschrijving er van?

219) Tekst purākratĕng.

220) Tekst pakulun.

221) In str. 152b ontbreekt er 1 lettergreep, vermoedelijk in den eigennaam aan het slot van de strophe: de woordenboeken geven althans Ruddhawati niet op. Het woord moet een synoniem zijn van Ratih; wellicht heeft men te lezen Niruddhawatī; vgl. de opmerkingen in de noot bij III, 99b.

222) Of pamanggiha laywan te lezen?

223) Of -âliwat te lezen?

224) Tekst priyatin.

225) Tekst tidul.

226) Tekst tumujug.

227) Tekst atatĕmu.

ZANG VI.

1) Tekst Mamĕnang.

2) Misschien te lezen kalocitāmawi.

3) Tekst growāgung.

4) Tekst angudati.

5) Tekst panawuri.

6) Tekst sawuranira.

7) Tekst ke.

8) Tekst awutang.

9) Tekst nghing.

10) Tekst sirang.

11) Tekst lunghâ-.

12) Tekst cāradū, dat geen zin zou geven en waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou tellen.

12a) Aldus in den tekst; vermoedelijk zal men mangetan hebben te lezen.

13) In str. 7b ontbreekt er 1 lettergreep; vermoedelijk heeft men te lezen sapangucapan ing iplv. sapangucap ing, zooals ook elders in deze kidung; andere mogelijkheden zijn de lezingen wong ing M.-P. iplv. wong Maja-P., apitutur iplv. atutur en pralabdha iplv. labdha.

14) Tekst nghing.

15) Tekst tówekṣĕnĕn.

16) Tekst parĕ.

17) Tekst marī.

18) Tekst sa; de lezing sarājaputri is intusschen niet uitgesloten.

19) Tekst tinwan, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou tellen.

[20]) Tekst mantrya asawur, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.

[21]) Tekst ara; de lezing jayĕng arayan wus ç. enz., waarbij arayan „slagveld", „strijd" zou moeten zijn (voor arian, „plaats van den vijand"?), lijkt mij minder waarschijnlijk: KBW. geeft arayan niet op, noch sub voce, noch onder ari.

[21a]) Wellicht heeft men pangiwang te lezen.

[22]) Deze lezing lijkt mij het meest waarschijnlijk; de tekst heeft hanĕmungin*h*udadi, doch de cursief gedrukte *h* is door een correctie in de plaats getreden van een vroegere d. De lezing anĕmungin udadhi of anĕmung inudadhi geeft m.i. geen zin.

[23]) Tekst sirâkadira.

[24]) Tekst nghing.

[25]) De tekst heeft moghâgea ng prâpta, wat niet geheel onmogelijk, doch wel onwaarschijnlijk is.

[26]) Tekst -ânawi.

[27]) Tekst Da-Jingga.

[28]) Uit tampa urati hîna karaçmin („zonder ijver en klein van liefde"); de lezing tanpôratin akaraçmin lijkt mij minder goed aanvaardbaar.

[29]) Tekst sudidik.

[30]) Tekst mangkena.

[31]) Wellicht tan paupamĕng te lezen.

[32]) Tekst analus.

[33]) Tekst ngrungu, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou tellen.

[34]) Tekst adulu-dulur.

[34a]) Wellicht ndan te lezen.

[35]) Tekst anggutuṛi.

[36]) Of datĕngĕng te lezen?

[37]) Tekst Mamĕnang.

[38]) Tekst Singhasāri ri yan, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.

[39]) Tekst de ning kang.

[40]) Tekst wĕtwaning.

[41]) In str. 27a ontbreekt er 1 lettergreep; volgens het schema Kunst 34 zou de fout moeten schuilen in de laatste 10 lettergrepen: wellicht moet men balanya lezen. Men zou verwachten mĕnanga iplv. mĕnang, doch de maat schijnt daar in orde te zijn; misschien moet men lezen mĕnanging.

[41a]) Wellicht caturdewati te lezen.

[42]) Wellicht bhayâliwat te lezen.

[43]) Wellicht verdient de spelling angat pada (pâda) de voorkeur; v. d. Tuuk en Juynboll geven het woord onder atpada; is dit at uit wwat ontstaan? („de voeten dragen, op het hoofd of op de handen nemen", als blijk van onderworpenheid?).

[44]) Tekst si sirâtmajiwa, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben.

[45]) Tekst Mamĕnang.

[45a]) De lezing sihisun lijkt mij minder aannemelijk.

[46]) Tekst pranahira, welke lezing intusschen niet uitgesloten is.

[46a]) Of wedastuti te lezen.

[47]) De tekst heeft la ginanti; ik heb, daar er in den tekst 1 lettergreep aan de strophe ontbreekt, la veranderd in lagi, aannemende, dat hier gi door haplographie uitgevallen is. Het is echter ook wel mogelijk, dat er een woord als lajn te herstellen is.

[48]) Tekst mungga.

49) Tekst amuwara.
50) Tekst natyângd.
51) Wellicht jaladhi („waterbevatter", „wolk") te spellen; ik heb het hier genomen als krama-vorm van jalada.
52) Tekst hya.
52a) Wellicht te lezen dewâmṛtani ng of dewâmṛtaning.
53) Asarâ-, „en tevens", of asārâ-, „krachtig"?
53a) Wellicht te spellen akusa-kus' ĕng.
54) Tekst pamrihambada.
55) Tekst amalatat, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.
56) Tekst -ângrati; men vindt vaker de spelling anghrĕti.
57) Tekst wrĕ.
58) Of acoṭâ te spellen? Zie de opmerking in de noot bij IV, 99b.
59) Tekst prâptâturu, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.
60) Tekst pakajâ-.
61) Tekst lumrang.
61a) Aldus te spellen? De herkomst van het woord is niet bekend.
62) Vermoedelijk moet men dit lezen iplv. het sinra van den tekst.
63) Vgl. hiermee noot 43 op p. 45.
64) Tekst lumghayan.
65) Tekst adhiting.
66) Tekst damang.
67) Er volgen hier drie strophen van 80 lettergrepen op elkaar; het is mogelijk, dat hier een paar strophen uitgevallen zijn, twee van 33 en één van 80 lettergrepen; bij de nummering der strophen heb ik daarmee rekening gehouden; 55b sluit echter naar den zin goed bij 53b aan, zoodat we hier waarschijnlijk met een slordigheid van den dichter te doen hebben.
68) Tekst punĕki.
69) Wellicht moet men lezen: doṣanisun atur l. t.; de splitsing doṣa nipunâtur lara t. lijkt mij minder waarschijnlijk, doch is wellicht niet onmogelijk.
70) Wellicht tan paguṇêng te spellen.
71) Tekst ajanma; wellicht pingsaptaâñjanma te lezen.
72) Tekst nĕhĕn.
73) Tekst jumujuk.
74) Tekst -ânghing.
75) Tekst tang.
76) Tekst puna.
77) Tekst pangastyan.
78) Aneka te lezen?
79) Tekst lungha.
80) Tekst amundut; of moet men binuwang lezen om de vereischte 33 lettergrepen te verkrijgen?
80a) Wellicht beter tahurĕn te spellen.
81) De tekst heeft linabwing ning; linabwan ing (voor linabuhan ing) zal echter wel bedoeld zijn.
82) Tekst nghing. Wellicht is iplv. het volgende ta hyun te lezen kahyun.
83) Tekst nĕdĕr.
84) Of kayâmirangakĕn engsun.
85) De tekst heeft dani, dat men vermoedelijk tot andani of angdani heeft aan te vullen, daar er in de strophe 1 lettergreep ontbreekt.
86) Tekst duṣkratignin.
87) Wellicht moet men lezen rasa palakweh; de vraag is, of we hier met

een grondwoord pahil (pahilan, „hongersnood") of met een afleiding van ila te doen hebben; mogelijkerwijze hangen de woorden pahilan en ila met elkaar samen; vgl. IV, 73b.

88) Tekst lungha.

89) Tekst pamun.

90) Tekst kagĕngmanham; ik weet niet, of mijn transscriptie goed is, doch iets anders zou ik er niet van kunnen maken.

91) Tekst amatur.

92) Tekst kakayâtĕmah, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.

93) Tekst singgi.

94) Tekst warṣitamahi.

94a) Aldus in den tekst. Nevenvorm of schrijffout voor ginugon?

94b) Ook de lezing thama (als verkorting van prathama) zou te verdedigen zijn; vgl. b.v. str. 81b van dezen zang.

95) Tekst asihwo-siwo.

96) Tekst umirangakĕn.

97) Tekst Çāntasĕmṛti.

98) Tekst para sih çikṣa-, wat noch goeden zin zou geven, noch met de maat zou uitkomen.

99) Tekst i.

100) Tekst winada.

101) Tekst prāpti.

102) Tekst nghing.

103) Tekst (h)aring; of te lezen prāptaa ring?

104) Tekst mlatan, wat noch met den zin, noch met de maat zou uitkomen.

105) Tekst nghing.

106) Of mantuking (voor mantuka ing) te lezen?

107) Of umunggwing (voor umunggwa ing) te lezen?

108) Tekst nghing.

109) Tekst lungguha, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.

110) Tekst anghing.

111) Tekst diwarāyu.

112) Tekst drĕwiṇa.

113) Ik weet niet, of de spelling en de splitsing der woorden wel in alle opzichten juist zijn. Het pan in den zin van apan na -ângdani lijkt vreemd, en men vraagt zich af, of wellicht niet panĕbyuha(n) gelezen moet worden of pangbyuhan (pambyuhan). Pangbyūha of pambyūha, van byūha, Sk. wyūha, afgeleid, zou „rangschikking", „ordening", „organisatie" kunnen beteekenen; pambyuhan, hetzij van byuh, „massa", afgeleid, hetzij van O. J. byūha, dat ook „massa" kan beteekenen — is Jav.-Balisch byuh van Sk. wyūha af te leiden? —, zou „massa", „grootschheid", „veelomvattendheid" kunnen beteekenen. Bij een eventueele lezing panĕbyuhan zou de maat in orde zijn, wanneer men tevens aliwran las iplv. aliwĕran. Men kan ook aliwran lezen en amunmundut iplv. amundut.

113a) Is wellicht Jamadagni te lezen?

114) Tekst ingĕdĕran.

115) Tekst makapardyus-dyusanira; vgl. de volgende noot.

116) Str. 86b heeft 1 lettergreep te veel; men brengt de maat in orde door maning iplv. maĕning te lezen of makapa(n)dyusanira iplv. makapa(r)dyus-dyusanira; tegen de waarschijnlijkheid van deze laatste lezing pleit echter de lezing van VI, 95a, waar men eveneens pandyus dyusan vindt.

117) Tekst cakrĕwarti.

117a) Wellicht wusirânggĕlar te lezen.

118) Vgl. KBW., II, 66b, s.v. krandana, waar men tusschen haakjes vindt „krida?". Sakrīḍana, „met elkaar spelend", „cohabiteerend", zou bij de ardhanāreçwari passen, die hier, te oordeelen naar de Balische commentaren op de overeenkomstige uitdrukking in Tantri, I, 13 (bij v. d. Tuuk, KBW., loco citato), bedoeld zijn.

119) Sic? Of appellativum: bhaṭṭāra mukhi, „de oppergod", of bhaṭṭārâmukhi (uit bhaṭṭāra amukhi: amukhi iplv. amukha), hetzij „de oppergod", wanneer men n.l. het a- van amukhi als Javaansch praefix neemt, hetzij, wanneer men a- opvat als het ontkennende praefix van het Sanskrt, „de god, die geen hoogere boven zich heeft"?

120) Tekst prangrĕng.

121) Vgl. de aanteekening in de noot bij I, 39a.

122) Of sūtrâputih te lezen?

123) Of sumanasâpĕtak te lezen?

124) De tekst heeft ratnapakaja, een nevenvorm van ratnapangkaja, die intusschen wel vaker voorkomt, zoodat de lezing desnoods te handhaven zou zijn.

125) Tekst Indrĕbhawana.

126) Tekst angrĕkĕt.

127) Tekst aguntang.

128) Of wellicht te splitsen in añjara krandi?

129) Of anursita te spellen? Juynboll geeft op, dat het uit Sk. ārocita verbasterd is.

129a) Ook de spelling Pramaçiwa mūrti laat zich verdedigen.

130) Ndan te lezen?

131) Tekst sirâyitanira, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.

132) Tekst nantângrawit.

132a) Of wedastuti te lezen?

133) Vermoedelijk iplv. inâsthānakĕn.

134) Tekst ngling.

135) Er ontbreekt in deze strophe 1 lettergreep; vermoedelijk zal men (r)ing twan of atwan te lezen hebben iplv. twan.

136) Tekst amanganĕr, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben.

137) Tekst -ânghing.

138) Tekst âsthâpanirĕngku.

139) Bary enisti is niet onmogelijk, doch lijkt mij minder waarschijnlijk.

140) Tekst narendrĕ.

141) Tekst nghing.

142) De tekst heeft angera, dat ik ter wille van de maat — er zouden anders 31 lettergrepen zijn — en omdat de irrealiteitsvorm hier geen zin heeft, veranderd heb in anger.

143) Tekst narendrĕ.

144) Er ontbreken 2 lettergrepen in het eerste gedeelte van de strophe; vermoedelijk zal men iplv. atya moeten lezen ati-atya of angaty-ati of angaty-atya, wat zeer goeden zin zou geven. De laatste woorden moet men wellicht katirwan adidik lezen, of katirwana didik of katirwan nadidik.

145) Tekst munîndrĕ.

146) Of asthiti bhaktia te lezen? Vgl. noot 161 en str. 111b.

147) Metri causa verkort uit anĕmahakĕn.

148) Voor wara ing: ik weet niet, of ik de woorden wel goed gesplitst heb.

149) Ik heb gedacht aan Sk. na, „niet", en Sang Wus Ĕna opgevat als synoniem van Sang Hyang Tara, „de Niet-Zijnde", = Buddha Moeder waar-

schijnlijk, doch misschien niet geheel onmogelijk, is het, dat men iplv. Sang Wus Ĕna lezen moet Sang Wusĕna, „die vernietigd moet worden" („die als niet-bestaande beschouwd moet worden"); het komt me voor, dat de uitdrukking in elk geval op één lijn gesteld moet worden met ratw ing Indrabhawana = Indra.

150) Tekst Indrĕ.

151) De zin is mij niet duidelijk; wellicht zijn de woorden anders te splitsen.

152) Tekst kayy.

153) Tekst anghing.

154) Angĕt in den zin van „een schuilplaats verleenen", „beschermen"? Of is engĕt te lezen in den zin van „acht slaan op"?

155) Tekst drowī.

156) Tekst wicil, maar de slot-l kan veroorzaakt zijn door de begin-l van het volgende woord.

157) Tekst ong.

158) Er ontbreekt in str. 109b 1 lettergreep; vermoedelijk moet men lezen sujanmādi iplv. janmādi, misschien echter uttamĕng of prathamĕng iplv. tamĕng (thamĕng).

158a) Ook de lezing thamĕng (als verkorting van prathamĕng) laat zich verdedigen.

159) Tekst tinungjung.

160) Tekst sutrapti; ook de lezing mūlaphala laat zich verdedigen.

161) Wellicht -āsthiti bhakting te lezen; vgl. noot 146.

162) Drohaka te lezen?

163) Tekst wighn ing, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou tellen.

164) Tekst kālakūwa.

165) Tekst ĕmpu, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.

166) Tekst drĕwiṇa.

167) Akry' als verkorting van akryan? Of is Nambya akry te veranderen in Namby akary? Voor akari geeft KBW. als synoniem „glis", wat hier heel goed zou passen.

168) Tekst Sara.

169) Tekst sakahchamra.

170) Tekst samp.

171) De tekst heeft kulwalawan, dat bezwaarlijk goed kan zijn. Wellicht moet men lezen kulamantry adhipati akuwu kalawan; dit zou ook met de maat beter uitkomen.

172) De tekst heeft sinudmi, maar dm is blijkbaar een verschrijving, daar het volgende woord, in het Balische schrift dmak gespeld, met dezelfde letter-combinatie begint.

173) Tekst narendrĕ.

174) Tekst sora.

175) Tekst mantrĕk.

176) Tekst adaṭa (adatha).

177) Er moet hier een lettergreep uitgevallen zijn, daar de strophe slechts 32 lettergrepen telt; wellicht moet men lilānira of laminira lezen iplv. lanira.

177a) Wellicht heeft men mulih te lezen iplv. malih.

178) Tekst nṛpatiti, waarvoor men te lezen zal hebben narapati of çrī nṛpati, daar er bij de lezing nṛpati 1 lettergreep zou ontbreken, tenzij men anumundut leest iplv. amundut.

179) Wellicht ndan te lezen?

180) Tekst karing.

181) Tekst sinawi.

182) Tekst pablu.

183) Tekst Tumasin.

184) Tekst Sampip.

185) Tekst çeṣa.

186) Het lontarblad (in I G. P. Djlantik's handschrift) is hier geschonden; er ontbreken 2 lettergrepen (mūlya?).

187) Tekst umamā; wellicht tan paupamā te lezen.

188) De tekst heeft ulu.....n; het lontarblad is hier geschonden. In elk geval heeft men ulu... aan te vullen tot ulusan. Er ontbreken dan nog 2 lettergrepen, die men wellicht aanvullen kan door ulusan lawan te lezen.

189) De lezing wiçwara is mij niet duidelijk; wellicht heeft men in plaats daarvan wiçwāsa te lezen.

190) Tekst sanantun.

191) Het lontarblad is hier geschonden; er ontbreekt aan de strophe 1 lettergreep; voor ...lan verwacht men een woord voor „verdwijnen" of „niet voorkomen".

192) Tekst bhūpating.

193) Of çruti rasa te lezen?

194) Het lontarblad is hier geschonden; er ontbreken aan de strophe 3 lettergrepen; wellicht heeft men ka.... aan te vullen tot kawirāja, kawiçwara of iets dergelijks.

195) Uit sodama plus aum (a- met grondwoord um), „zich verzamelende vuurvliegen"? Of moet men lezen soda mahu mahyun? De etymologie van soda en sodama staat niet vast; de spelling dezer woorden dus evenmin. Zijn het verbasteringen van Sk. sudāma(n)?

196) Tekst -ānalēhi.

197) Tekst sēna.

198) De maat van strophe 120 is dezelfde als die van de eerste dubbelstrophe van zang V en VI.

199) Tekst slapakṣa.

200) Wellicht te spellen ngkānĕng.

NOTEN BIJ DE LIJST VAN EIGENNAMEN.

---

1) Ik ben er niet zeker van, dat Byoma-Çiwa inderdaad als eigennaam is op te vatten. Wellicht moet byoma (Sk. wyoman) als appellativum opgevat worden, waarbij dan çiwa een adjectivum is.

2) Zie noot 88 bij zang V, p. 228.

3) Zie noot 149 bij zang VI, p. 236.

4) Ik ben van de spelling niet zeker; de naam is mij van elders niet bekend.

5) Ik ben van de spelling niet zeker; zie de aanteekening in noot 119 bij zang VI, p. 235.

6) Zie de aanteekeningen in noot 263 bij zang III (p. 217) en in noot 221 bij zang V (p. 232).

7) Pāpaka kan ook als appellativum opgevat worden in den zin van „jager".

8) Indien het pun kĕmbar van V, 27b op Rāgānurida slaat, worden er met dezen naam twee personen bedoeld, Rāga en Anurida (of Nurida).

9) Zie de aanteekening in noot 192 bij zang III, p. 214.

10) Zie noot 152 bij zang V, p. 230.

11) Men vindt de combinatie Umā-Çruti ook in Tantri, I, 34, blijkens KBW., III, 78a.

GEGEVENS OVER HET TIMOREESCHE ADATHUWELIJK.

DOOR

P. MIDDELKOOP,

Hulpprediker te Kapan (Timor).

Inhoud:

Voorbereiding tot het aanzoek.

Te Lotas, landschap Annas, vertelde men aldus:

Als een jongen gaarne een meisje mag, praten zij eerst samen. De jonge mannen en meisjes hier verheugen zich uitermate met elkaar te praten.

Hun ouders verblijden zich ook wanneer hun kinderen elkander polsen.

Er zijn twee soorten van zich onderhouden; de eerste is volgens goede zede; of beter nog, vertaald, de eerste dat is *werk* (zoo heet het in den volksmond); de tweede dat is *geen werk*, maar in het wilde weg.

In het wilde weg gaat het, wanneer zij elkander treffen bij het gong slaan en bonèt (reidans), bij feesten e.d., waar vele menschen zijn; als zij daar elkander ontmoeten, met elkander praten, dan gaat het spoedig verkeerd.

De manier die genoemd wordt: *dat is werk*, (of ook wel: volgens den weg) wanneer een jonge man en een meisje een huisgezin willen vormen is aldus:

Wanneer een jonge man verliefd is op een meisje, en hij 's avonds haar komt opzoeken, dan blijft hij plakken in haar huis of lopo tot diep in den nacht en de ouders gaan slapen. Ook het meisje gaat ter rust op de lopo-zoldering.

Hij blijft zitten op de bank beneden, en in 't holle van den nacht klimt hij naar boven, doet het luik open en begeeft zich naar de slaapplaats van het meisje. Mag zij hem gaarne, dan zwijgt ze; zoo niet, dan schreeuwt ze en roept haar ouders zeggende:

„Een man beklom de lopo".

Een jonge man kan dus niet zoo maar een lopo beklimmen, als hij niet eerst zijn hart aan haar bekend heeft en zij het eens zijn.

Als het meisje den jongen man gaarne ziet, staat zij op en biedt hem sirih pinang aan, en praten zij samen. Hij haalt dan een gulden of een ander zilverstuk te voorschijn, en zegt: Ik wil je nemen, een huisgezin met je vormen (letterl. in één huis met je blijven of zitten); en deze eene, of twee guldens hier geef ik opdat je je vader en moeder kennis geven zoudt en berichten, dat ik je gaarne neem om een huis te bezitten.

Morgenavond kom ik terug, en dan moet je me zeggen hoe of wat.

Het meisje vertelt het nu aan haar ouders; als zij toestemmen, en hij 's avonds komt, dan zegt zij aldus:

„Mijn moeder en vader vinden het goed, maar zeg, breng eerst sirih pinang voor mijn moeder en vader, opdat het den oudsten te kennen gegeven worde!".

Wil het meisje niet, of weigeren haar ouders, dan geeft zij de gulden(s), haar den vorigen nacht gegeven, aan den minnaar terug.

Ofschoon het aldus gesteld is, zullen de ouders in deze streek van oudsher het meisje zelf vragen, of zij den jongeling al dan niet lijden mag. Hier wordt dus het meisje niet gedwongen een man te nemen.

In het landschap Amanoeban gaat het dikwijls aldus:

Indien een Atoni zijn hart gesteld heeft op een meisje, dat hij tot vrouw wil nemen, dan geeft hij haar een sirih spruit, d.w.z. een sirih koker met een geldstuk er in. Is het een meisje, dat niet deugt, dan zwijgt zij en houden ze het stilletjes met elkaar.

Is het een goed meisje, dat haar ouders gedenkt en vreest, dan

brengt zij hun de sirih loot. Zijn zij er tegen, dan laten zij hun kind het onderpand der genegenheid terug geven. Stemmen zij echter toe, dan houden zij de sirih loot, en laten bericht geven aan den pretendent, dat zij het goed vinden.

Uit het aangevoerde blijkt, dat vóór het openlijk aanzoek gedaan wordt, de jongeman zich vergewist van de stemming zijner uitverkorene jegens hem. Dit is echter niet altijd mogelijk, zooals in het verloop dezer verhandeling blijken zal. Bovendien doen zich hier ook dikwijls gevallen voor, dat jongelieden elkaar wel mogen, maar zij op hun vingers kunnen natellen, dat de ouders er tegen zijn. Meestal gaat zulk een verbintenis niet door, tenzij het een echt roofhuwelijk betreft.

Aanzoek.

Wanneer we dit woord neerschrijven, moet men niet denken aan den beperkten inhoud van dit begrip in onze samenleving. De samenhang van dit feit is een geheel andere. Wij toch denken bij het woord aanzoek aan de inleiding tot een verloving; dat is echter in de Timoreesche samenleving anders. Wat wij aanzoek noemen is bij de Timoreezen een plechtigheid, die onmiddellijk de deur tot den huwelijken staat opent.

Er zijn twee mogelijkheden bij het aanzoek, nl.:

a. de door de jongelieden zelf gedane keus als aanleiding en grondslag tot het aanzoek;

b. het door de ouders bepaalde meisje wordt gevraagd.

Geven we eerst van de groep a. enkele voorbeelden:

In het landschap Molo, dorp Toboe, vertelde men mij aldus:

Wanneer een man en vrouw een oogje op elkaar hebben en 't in stilte eens zijn, dan zendt de man zijn ouderen broer of zuster met een geschenk, bestaande uit één of meer sarongs, zilveren armringen en beenen dito, een kralen taschje, een sirihkoker, een kalkkokertje. Dat alles wordt door dien broeder of zuster naar het huis van de vrouw gebracht, als een onderpand en teeken dat hij zijn hart daaraan gebonden heeft. Dit heeft deze dubbele beteekenis: Hij stuurt die geschenken als ware 't zijn hart, dat daaraan vastgebonden zit en hij heeft zijn hart op dat huwelijk gesteld.

Vervolgens moet de a.s. bruidegom zijn tuin bewerken, het jonge hout en takken kappen, daarna de stammen en het zware hout vellen, dan alles branden en zijn tuin-omheining stevig maken. Is hij daarmee klaar dan gaat een familielid aan de moeder van de a.s. bruid vragen

om met haar dochter te komen planten. Is dat alles geschied en zijn moeder en dochter teruggekeerd, dan gaat een bode van de familie des mans naar den kampong der vrouw om met haar familie af te spreken.

Men denkt hier onwillekeurig aan een verlovingstijd, en dat is ook juist, mits men in aanmerking neme, dat deze gedragslijn alleen gevolgd wordt, indien men het meisje nog niet huwbaar acht.

In het fettorschap Moetis (Kaslioe) gaat het als volgt toe:

Wanneer een jonge man op een meisje verliefd is, dan biedt hij haar een sirih pinang koker met een geldstuk er in aan. Wanneer zij die ontvangt en niet teruggeeft, dan is dit voor hem, die dit aanzoek doet een teeken van het ja-woord. Geeft zij echter dien koker terug, dan heeft de aanzoeker een blauwtje geloopen.

We nemen nu verder het gunstige eerste geval. Na eenige dagen geeft het meisje de door haar ontvangen sirihkoker aan haar ouders en vertelt, dat zij gevraagd is.

En wanneer komt hij? luidt dan de wedervraag der ouders. En achteloos herneemt dan het meisje: Misschien over twee of drie nachten.

De ouders maken nu een kamer gereed en als de jonge man komt, trekt hij bij zijn schoonouders in. Zijn schoonvader beschouwt hem als een welkome werkkracht en wanneer hij naar den tuin gaat zegt hij:

Kom, ga mee naar den mais-tuin en help mij.

Wij arme menschen, vervolgden de verhalers, enkele oude mannen van Kaslioe, deden van oudsher zoo, want wij hebben geen bezittingen en kunnen geen bruidsschat geven.

Wanneer ten slotte de man langen tijd in het huis van zijn schoonouders ingewoond had, en hij eenig geld had weten op te sparen, dan pleegde hij overleg met zijn vrouw, en werd vervolgens familieraad gehouden en de conclusie getrokken in deze bewoordingen:

Ga, jij man maar naar je huis terug; je hebt lang genoeg onkruid op mijn erf gewied.

In dezen zin ligt opgesloten de ondergeschikte positie die de man in het huis van de vrouw innam. Daaraan zal nu een eind komen.

De echtgenoot trekt zich terug naar zijn kampong, voorloopig zijn vrouw en eventueele kinderen achterlatend.

In dit geval hebben we te doen met onvermogenden der Timoreesche samenleving, die intusschen velen zijn, en wij zouden hier van een dien-huwelijk kunnen spreken.

Van de bezittenden in hetzelfde fettorschap gaf men een heel ver-

schillend relaas van de aanzoekplechtigheid. Het volge hier in extenso.

Indien een jonge man om de hand van een meisje vraagt, zenden zijn ouders twee boden, een man en een vrouw, in sierlijke kleeding, dat wil op Timor zeggen, in nieuwe selimoet en sarong, armringen, kraalsnoeren enz., die sirih pinang en een blanke rijksdaalder aan de ouders van het meisje gaan aanbieden.

Neemt de familie van het meisje, die — van den dag van het aanzoek verwittigd, meestal talrijk bijeenkomt —, dit aanzoek welwillend op, dan neemt zij den rijksdaalder, het gevulde sirih pinang taschje en kalkkokertje aan. Eerst daarna wordt beraadslaagd over den dag van het huwelijk, die tevens wordt vastgesteld. Op dien vastgestelden dag komt de a.s. echtgenoot met familie in feestgewaad naar het huis van de vrouw, waar de ontmoeting plaats heeft op dezelfde wijze als boven omschreven. Echter moet daaraan toegevoegd, dat nu voor het jonge paar een nieuwe kamer in het huis is aangebracht. Den eersten nacht slapen zij daarin niet alleen, maar te zamen met de beide paranymphen reeds bovenvermeld, n.l. de broer van de bruid en de zuster van den bruigom.

Den volgenden dag wordt dan een varken geslacht en de lever daarvan onderzocht; doch dit alleen wanneer de familie eenigszins welgesteld is. Degenen, die niets bezitten, doen het niet als gevolg van het „nood breekt wet", maar zijn dus in dit opzicht nooit op hun gemak. Zij staan zooveel meer bloot aan den toorn der geesten. Ook wordt nu weer sirih pinang rondgedeeld en daarna de palmwijn ingeschonken; één flesch geeft de familie van de bruid, en de familie van den bruigom de ander. Men vult nu de bamboebekers der naaste verwanten en vóór den dronk zegt de vader van de bruid (of zijn vervanger):

Noea kim manek; bifel te nek Atoni, atondjhe't am nek bifel. Moe lele tè noea ki, moè oeme tè noea ki. Kalau bifel ansan lasi. Atondjhe nanoina, kalau atondjhe ansan lasi bifel lè moenoina. Noea ki ès nèk ès tè minmais.

In vertaling:

Gij beiden, hebt elkander lief; vrouw heb uw man lief en gij man uw vrouw (dit gebod wordt dadelijk gesymboliseerd in de neus-zoen, d.w.z. de echtelieden drukken de neuzen tegen elkander). Maak uw tuin samen, en uw huis getweeën. Indien de vrouw zich te buiten gaat in eenig opzicht, wijs haar terecht, gij man; indien de man zich bezondigt, moet gij, vrouw, hem berispen.

Na deze vermaning worden de bamboebekers geledigd, en plengt

het bruidspaar met de wederzijdsche ouders een kleine rest palmwijn uit elken beker op den grond. Over de beteekenis van dit gebruik, waarachter — sommigen ouden van dagen zeiden het mij — de gedachte van een plengoffer aan de aarde zit, kon ik geen duidelijk uitsluitsel krijgen. Ook over de wijze van het koud maken, het inwijden der nieuwe kamer of het nieuwe huis, waarin het jonge echtpaar reeds twee nachten doorbracht, en dat dus op den derden dag geschiedt, ontbreken mij nauwkeurige gegevens. In sommige landschappen, als bijv. in Noenbèna, vindt dit inwijden der nieuwe kamer niet plaats. Alleen moeten de jonge echtelieden een twee weken of een maand onder het voortdurend toezicht der ouders blijven, die scherp opletten of er geen twist ontstaat.

Na die observatie zegt men dan eindelijk: lasi naoefon; dat beteekent: het loopt goed; het loopt recht met die twee.

Ze mogen nu gaan, waarheen zij willen en staan niet langer onder toezicht.

Hier blijkt intusschen heel duidelijk, dat het aanzoek dadelijk den toestand van gehuwd zijn inleidt.

Zoo is het ook in andere landschappen schijnbaar regel. In Pene, (landschap Amanoeban) ontwikkelt zich de plechtigheid van het aanzoek aldus:

Als een man en een vrouw willen trouwen en ze het daarover eens zijn, dan gaat de (jonge) man het zijn ouders zeggen en deelt hun den naam van zijn uitverkorene mede. Deze nu gaan het aanzoek doen bij de ouders van het meisje of de vrouw. Zoo gaat het als de ouders van den man nog leven. Zijn ze reeds overleden, dan zegt de man het aan zijn grootvader, of ingeval deze reeds overleed, aan zijn ouderen broer, opdat die het aanzoek zal gaan doen.

Degeen, die gaat, roept eerst hen, die in aanmerking komen mee te gaan; zij allen zijn van één hart en eenstemmig. Zij nemen mee sirih pinang, toeak, geld: hetzij 10 pinang vruchten of 100, hetzij 10 bundeltjes sirih of 100, al naarmate het bezit van den aanzoeker, en in verhouding daarmede 3 tot 15 gulden. Er wordt geen verplichte grens gesteld.

De kostbaarheden worden in een sirihmandje gedaan en een vrouw zet dat op haar hoofd met een flesch toeak. Naar den wensch van hem, die het aanzoek doet, gaat er een grooter of kleiner aantal mannen en vrouwen mee. Eén gaat vooruit om de familie van het meisje te weerhouden zich her en derwaarts te verspreiden, en te vragen of zij de komenden willen afwachten. En aldus geschiedt het.

Aangekomen, wordt het meegebrachte voor de vergaderde familie der vrouw, die allen op den grond zitten, neergezet. Deze ontvangen de sirih pinang; allen nemen hun sirihpruim en zijn de geschenken in ontvangst genomen (dit geschiedt bij het aannemen der sirih pinang waarbij het geld e.a. geschenken gelegd zijn) dan spreekt de aangewezen man van de familie des aanzoekers aldus:

„Op dezen dag komen wij, velen naar uw dorp, broeder; naar uw huis, uw lopo, willende U kond doen mijn zaak en uw zaak, mijn broeder! Want deze jongelieden mogen elkander zoo gaarne, mijn kind en uw kind zij houden van elkander; wat zullen wij oudsten daaraan doen? Daarom kom ik U kennis geven, opdat ik uw stem hoore, broeder, en gij mijn stem zoudt hooren, want deze jongelieden zijn één van hart en één van stem!

Dit is aanleiding, dat ik U vraag, broeder, met uw welnemen, kom laat ons oudsten het hart van die beiden volgen, kom laat mijn kind en uw kind elkaar onderhouden, elkaar verzorgen en goed doen.

En dus, broeder, wat uw hart denkt, uit het, opdat wij hier allen het hooren mogen".

Daarna opent de moeder van het meisje, of haar moeders oudere broer, of ook wel een oudste den mond en zegt:

„Oudere broer, zoo even hebt gij het reeds gezegd, dat is de zaak, gij hebt juist de deur toegedaan, want deze man en die vrouw mogen elkander bijzonder; daarom zeg ik U broeder, hoe zou ik er tegen kunnen zijn, want ik heb het niet beslist en gij hebt het niet beslist, dat deze jongelieden het hart op elkaar gesteld hebben".

Het zij, zooals ge zoo even gezegd hebt: Wij oudsten volgen hun wensch, hun verlangen, want één hart zijn de harten van die beiden, één geluid hun beider stemmen!".

Wanneer zij aldus achtereenvolgens zich geuit, en hun zaak afgehandeld hebben, overleggen zij en maken hun harten eenstemmig om de geesten der grootouders of die der ouders van de vrouw, indien deze beiden overleden zijn, aan te roepen.

Volge hierbij nog eenzelfde type van aanzoekhuwelijk:

Indien een man en een vrouw willen trouwen, gaan zij eerst in het verborgen te werk. Dan neemt de man een zilverstuk, een halve gulden of een gulden en doet die in zijn sirihkokertje en draagt dan zijn broer of zuster, zijn vader of zijn moeder op, om dien betelkoker met het geldstuk aan de ouders van het meisje te brengen.

Aangekomen en hun opdracht vervullend, vragen de ouders van het meisje: Wat zit er achter, dat gij ons dit geldstuk geeft?

En het antwoord luidt:

Ik heb een rond zeugje bij je gezien, en nu kom ik om te vragen als ge er lust in hebt, om het te verkoopen en te paren aan mijn varken.

Indien de ouders bezwaren hebben wordt het aanzoek aldus afgewezen: „Varkens zijn er, maar niet één zeugje wil ik verkoopen, want wij zijn te oud om water te halen en hout te sprokkelen".

Zijn de ouders van het meisje geneigd om op dit aanzoek in te gaan, dan houden zij den sirihkoker met het geldstuk, en spreken af als volgt:

Keert gijlieden terug, alleen; deze sirihkoker en het geldstuk blijven achter. Kom over vier nachten terug; wij willen eerst nog aan den Atoni amaf (letterl.: Atoni-vader) bericht zenden en uitmaken, of hij wil. Dus keer terug over vier nachten, opdat ge zult weten of hij wil, ja dan neen.

Vervolgens brengen de ouders van het meisje den sirihkoker met het zilverstuk, dat het aanzoek veraanschouwelijkt, aan den Atoni amaf. Aangekomen gaan zij allen zitten in een grooten kring en dan wordt door den vader aldus gesproken:

Bij manier van spreken hebt gij een varken gefokt, dat dik en rond, gezond is; een kip gehouden, die vet en flink is, die ging uit, her en derwaarts dwalend en zoekend naar louter vruchten en oeas (een boschvrucht).

Eén die het dier zag, liep het na en de komende bracht mij mond en stem, die ik tot U, oudste, breng, opdat gij het zoudt uitmaken, gij ons hoofd, onze heer!

Verwerft de zaak de instemming van den Atoni amaf (de oudste) dan spreekt hij aldus:

Keert weder, sirihkoker en geldstuk blijven; geef bericht aan mijn broeder (i.e. de aanzoeker) en zeg hem:

Gij, beide partijen van vrouw en man, hebt kinderen voortgebracht, dochter en zoon zijn nu groot (genoeg) om elkaar te verzorgen en van kleeding te voorzien, gij, beiden, leef samen.

Al deze beschrijvingen betreffen gevallen, waarin het criterium ligt in de keus der jongelieden zelf.

Een variant op ditzelfde thema is, dat de jonge man zijn sirih pinang (bedekte term voor geldstuk) aan het meisje geeft, en hij van

haar een hoofddoek, aloek, of iets dergelijks ontvangt, en zij samen onder de oogen der ouders leven als gehuwden. Het meisje laat het haar geschonkene aan haar moeder zien, geeft het haar dikwijls in bewaring, maar alles blijft officieus. Het lijkt wel of een soort proeftijd gehouden wordt om te zien, hoe de jongelui aan elkander wennen.

Ziehier een typische teekening van een dergelijke verwikkeling:

Indien een Atoni wil trouwen, moet hij een sirihspruit en een pinangspruit aan zijn aanstaande schoonmoeder of een andere willekeurige vrouw geven. Die pinangspruit en sirihspruit zijn als, gaan vergezeld van, een zilverstuk.

Welnu indien de vrouw het aanzoek aanneemt, dan geeft zij haar sirihdoos en een hoofddoek aan den man. Die sirihdoos hangt de man dan aan zijn aloek, een kleine weitasch, en den doek bindt hij om zijn middel of zijn hoofd. Wanneer hij dan den doek om zijn hoofd gedaan heeft en den sirihkoker aan zijn weitasch vast gebengseld, steekt hij de zaak niet onder stoelen of banken. Zij gaan samen uit en zijn samen thuis, leven als gehuwden. Vader en moeder weten het, zien het, en zeggen: Onze dochter en die Atoni zijn steeds samen, net of ze samen een huishouden willen opzetten.

Toch houden ze zich, alsof ze het nog niet goed gezien hebben, het nog niet recht weten, totdat ten slotte de vader van den aanstaanden bruidegom een pand komt brengen, in den vorm van zilvergeld, als een kennisgeving aan de ouders van de bruid. Daarna zendt de vader van de bruid ook een pand aan den vader van zijn toekomstigen schoonzoon. De bruid schenkt nu aan haar man een selimoet en de man aan z'n gade een hoornen kam, haarspelden, beenen armringen.

Zoo weten dan alle oudsten en hun hoofd heel zeker, dat de zaak beklonken is.

De vrouw gaat dan mee met haar man, volgt hem en woont in z'n kampong, om daar de saine (een soort gierst) te planten en de varkens te verzorgen!

Soms gebeurt het, dat een jonge man, zonder nadere voorkennis zijner ouders, blijft vertoeven in het huis zijner uitverkorene, totdat van de zijde der a.s. schoonouders bericht wordt gegeven aan de ouders van den jongeling aldus:

Asoe asoea am aloeh, sekaoe asoe tè nèm hèn kiso nahin, naèt nahin, vertaald aldus:

Een ondeugende hond met streken en listen, wiens hond zou het zijn, laat men komen en zien, onderzoeken en weten.

Na overhandiging van een onderpand, geldstuk of iets dergelijks, keeren zij terug.

Eenigen tijd (van één tot vier dagen) later gaat nu een oudste, door het ouderpaar van den jongen man gezonden, naar de a.s. schoonouders om te onderzoeken en te weten. Bij aankomst bieden zij een geschenk aan en zeggen:

Ik voel en merk wel, dat gij bij dat hoofd en die oudste (i.e. van ouders van den jongeling) te recht aankwaamt, hij zeide: Breng mijn stem en mijn sprake, zeg aan en doe kond, spreek aldus:

Asoe ka asoe ila teme, ka aoes mata teme, asoet hit asoe, bibi hit bibi, asoe 'tin asoe, bibi 't in bibi! of wel:

„De hond is niet gesloten (rond) van voorhoofd, en geen hond van gesloten oog (d.w.z. geen onbekende); de hond is onze hond, de geit, onze geit; het is zijn hond en zijn geit".

En hij vervolgt dan:

„Blijft ons dus over vast te stellen, in ons beider familie, onze huizen en onze beide dorpen, wanneer we de sirihdoos zullen openen, de mat zullen neerleggen, een varkentje zullen slachten en saine roosten, opdat het vuur uitsla en hen beiden, man en vrouw berooke".

Daarop wordt dan door de vrouwsfamilie geantwoord:

„Wat zullen we zeggen, of wat beweren, alsof we dien man wilden verhinderen? Welaan dan, laten zij staan, recht van lijf; zeer begeerig zijn ze naar een varkentje en saine spijs".

„De oudsten, dat zij terugkeeren en den dag beslissen, wanneer de regentijd nadert, de koesambi toppen rood zijn en het stof opdwarrelt. (Dit is een zinspeling op den tijd, dat er veel toeak is, een onmisbaar bestanddeel in de feestvreugde)".

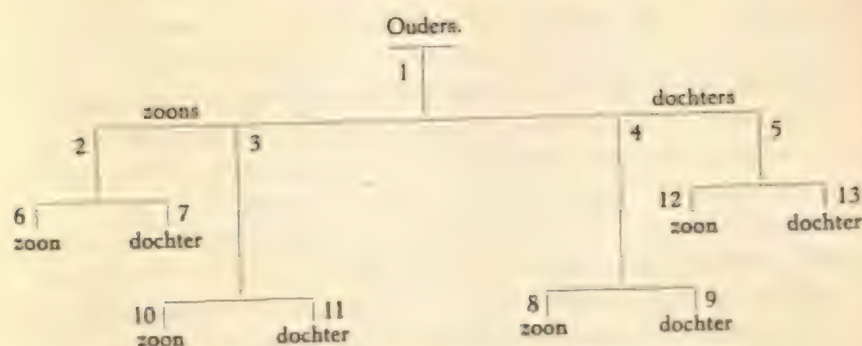
Al deze beschreven voorbeelden hebben betrekking op jongelieden, die zelf het voorrecht der keus genieten.

Thans iets over groep: „b".

De ouders bepalen de keus van het meisje.

Het gewilde en door velen aanvaarde huwelijk is het z.g. panoe; dit panoe heeft betrekking op een huwelijk tusschen kinderen uit de mannelijke lijn met kinderen uit de vrouwelijke lijn.

Men zie de hier volgende schematische voorstelling.



Zoon 6 en 10 „panoe" [1]) jegens dochter 9 en 13;
dus 6 en 10 mogen trouwen met 9 en 13.

Maar 6 mag niet trouwen met 11;
en 10 mag niet trouwen met 7.
Want wederzijdsche vaders zijn broers.
Ook mag 8 niet trouwen met 13, en mag 12 niet trouwen met 9, want wederzijdsche moeders zijn zusters.

Ook elders vertelt men aldus:

Het huwelijk wordt dikwijls gesloten volgens den wil der ouders, of de andere familieleden, de oudsten van het dorp.

Wanneer een jongen den huwbaren leeftijd bereikt heeft, (variëerend van 12—15 jaar) gaan de ouders overwegen, welk meisje zij zouden kunnen bestemmen voor hun jongen. Gewoonlijk slaat men dan het oog op een dochtertje van een der vrouwelijke familieleden van den vader of een dochtertje van mannelijke familieleden van de moeder. Nooit mag dus een man van 't geslacht Oimatan met een Oimatan trouwen, of een Lasa met een vrouw, die dezelfden geslachts-naam draagt. (Toch komt dit wel eens voor. Dit noemt men een huwelijk binnenshuis).

Als eenmaal de keus der ouders op een meisje gevallen is, dan gaan òf de ouders zelf, òf een broer van den vader naar de ouders van haar, die ten huwelijk gevraagd zal worden. Men brengt dan mede een sirih pinang kokertje, waarin behalve de ingrediënten voor den sirihpruim ook nog een zilveren armring, en een snoer moeti sala

[1]) panoe = tempoeroeng, halve klapperdop. De jongelieden passen bij elkander als halve klapperdoppen van dezelfde kokosnoot.

is gedaan. Aangekomen bij het huis der ouders, van wie de dochter gevraagd zal worden, hurkt men neer, ontdoet den sirihkoker van zijn dop en biedt met de handbeweging, daarbij gebruikelijk, den inhoud van den koker aan, nu echter met de voor deze gelegenheid passenden zin: Dezen dag ziet uw nazaat, Laka Toto, eerbiedig tot U op met zijn sirih pinang geschenk, laat hem toch den grond voor uw deur wieden. Indien hij het ja-woord krijgt, dan doet het meisje den armring aan en het kraalsnoer om.

Zoolang de jongelieden verloofd zijn mogen ze niet als gehuwden leven, maar de jonge man mag zijn meisje bezoeken brengen. (Deze gulden regel geeft helaas te veel uitzonderingen te zien om zonder meer als geloofwaardig te kunnen worden aangenomen).

Ieder jaar moet de verloofde een tuin aanleggen voor zijn meisje en zijn a.s. schoonouders helpen bij hun arbeid, als het wieden van den tuin, het maken en in orde houden der omheining, het hoeden der karbouwen e.d.

Als tegenprestatie moet dan door het meisje een selimoet geweven en een sirih pinang taschje gemaakt worden.

Als een vorm van aanzoek-huwelijk moet nog vermeld worden het kinderhuwelijk, dadelijk na geboorte van een meisje, brengt een mannelijk familielid poeah manoes, i.e. sirih pinang, in den vorm van selimoet, kralen, e.d. en legt aldus beslag op het pasgeboren wicht.

We namen een geval waar, dat een meisje van 13—14 jaar werd opgeëischt door een man van minstens 40 jaar. Schijnbaar wilde ze zelf volstrekt niet. Echter ging ze eens naar den kampong van dien man en toen bleek, dat ze geheel onder beslag van de kracht der adat gekomen was; volgens den adat-eisch, is ze de vrouw geworden van een bejaard man.

Deze vorm van aanzoek, terwijl het kind nog zijn eerste baby ervaringen beleeft, berust op overleg der ouders, is voor later absoluut bindend, en dient dus vermeld.

Toch gebeurt het dikwijls, dat deze verbintenis later verbroken wordt; natuurlijk is de jonge vrouw schuldig aan overtreding, en de man wordt rechthebbende op haar erfgoederen.

Het huwelijksfeest.

Zooals reeds bleek, is in sommige gevallen de dag van het officieele aanzoek tevens die van het huwelijksfeest.

Soms verloopt er een termijn van vier dagen, gedurende welken tijd het aanzoek in overweging genomen wordt. Deze overwegingstermijn is o.i. een op den ondergrond van praktische redenen gegroeide gewoonte, die tegenwoordig veelal formeel is. Echter is die termijn ook nu nog wel eens van feitelijke beteekenis, in geval er bezwaren zijn, die uitgepraat moeten worden. De aard dezer bezwaren kan kort aangeduid worden als bestaande in oude veeten en daarmee samenhangende vervloekingen, dan wel in „pemali"-slagboomen, die de beide familie's van elkanders gemeenschap uitsluiten. In beide gevallen is het mogelijk dat de familie-raad onder leiding van den Atoni amaf een aantal offers bepaalt om de vervloeking of het „pemali"-gevaar „koud te maken".

Als de boden, die het aanzoek overbrengen, hun sirih pinang overhandigd hebben, wordt van de zijde der aangebeden jonge dochter aldus gesproken:

Over vier nachten moet mijn broeder mij de oko [1]) hier binnen brengen.

Deze boodschap wordt aan de boden van den manskant overgebracht en die komen dan op den vastgestelden dag met al de hunnen en brengen een dier (karbouw of varken), klappers, pisang, suikerriet e.a. lekkernijen mee.

Nadat zij aangekomen zijn en sirih pinang gebruikt hebben, biedt een mannelijke bloedverwant van den man de oko, waarin twee rijksdaalders, aan; bovendien beenen en zilveren ringen, een baadje, een toko saroeng e.d. Alles wordt neergezet voor de ouders der bruid. Deze nemen het op en kleeden er hun dochter mee.

Daarop neemt de bruid een aloek (mannen-weitaschje), een selimoet (Timoreesche omslagdoek), twee sirihkokers, een sierlijke hoofdband (piloe saloef) en leggen die voor de ouders van den bruigom neer, opdat die hun zoon in feesttooi steken.

In feestdos wordt de feestwijn door hen ingeschonken in bamboebekers en rondgedeeld aan de in een kring gezeten feestvierenden.

Men zet daarna het paar op een bale-bale, de broer van de bruid aan de zij des bruigoms, en diens zuster aan de zijde der bruid.

Vervolgens wordt een varken geslacht of een karbouw, als een offer aan de geesten, aan den geboortegrond en de magie der vrouw; opdat zij recht worden gezet, gezondheid en kinderzegen geven zullen.

---

[1]) oko = koker, hier beeldsprakig gebruikt voor het geld dat in de oko aan de familie der vrouw wordt aangeboden.

Na afloop van deze plechtigheid worden de gongs geslagen en de beurtzang ingezet.

Als het eten gaar is en het vleesch gebraden, zet men één bord eten en één bord vleesch voor aan het paar, met één lepel, waarmee zij beiden om beurten van één bord eten. Den volgenden morgen maken zij hunne monden schoon met één hoornen tongkrabber en één tandenstoker.

Vervolgens wordt water in een bord van laboe-bast gedaan; in dat water doet men pa'oef [1]) bladeren, om dan het aldus gevulde bord in de deuropening te plaatsen. De ouders en dorpsoudsten van de vrouw treden nu het huis binnen en wachten den man en diens familie op. Zijn dezen bij de deur gekomen dan worden zij met het pa'oef water besprenkeld.

Bij het binnentreden geeft de Atoni amaf van den manskant de neuskus en spreekt aldus:

„U kom ik opzoeken, Gij heer van de rots, Toen Besi;

„Heer van schoonen en dochteren",

en de Atoni amaf van den vrouwskant antwoordt:

„Kom gij mij toch binnen, heer van Amanoeban. De sirihmand aan uw boezem gaat dag en nacht op en neer;

„Gij zit op de zilveren dwarsleggers van de bale-bale, die krakende is dag en nacht.

Daarna springen de broer der vrouw en de zuster van den man, die aan weerskanten van het paar zaten, van de bale-bale, trekken de echtelieden van hun zitplaatsen en gaan naar buiten, voorafgegaan door de ouders der beide familie's. Daar gaan allen rondom het laboe-bord (afane) met het pa'oef bladerenwater zitten. De echtgenoote van den Atoni amaf van den vrouwskant houdt het laboe-bord in haar hand en begiet het paar met het water der pa'oef blaren. Aan bruid en bruigom wordt bevolen met de voeten gesloten zij aan zij te gaan staan, en nu besproeit men hun voeten en bestrijkt hun beenen eveneens met het water, waarin de pa'oef bladeren geweekt zijn; onderwijl zingt men een pantoen aldus:

„Zilveren papaoe-papaoe, pa'oef van schoonen en dochteren".

„Het fijne water druppelt en sijpelt, verheugt U, dochteren en schoonen".

---

[1]) papa'oef, een plantensoort w.v. de stengels op rotanstengels en het blad op bamboe blad lijkt.

„De breed vertakte waringin spreidt zijn takken uit tot Besi" (zinspeling op de plaats van oorsprong nl. Toen Besi = een bekende rots).

„Voeten en handen staan in rijen en ordenen ons, volk van Amanoeban" [1]).

Deze besprenkeling met water w.i. pa'oef bladeren gedrenkt zijn, berust o.i. op sympathische magie; het grondwoord paoe beteekent „beschamen" of „bewaken", oppassen.

Na afloop dezer plechtigheid gaan zij allen weer binnen en herneemt het paar zijn plaatsen op de bale², om van kostbaarheden (Timoreesche) te verwisselen. De man geeft aan zijn vrouw het hem behoorende weitaschje en de vrouw haar oko aan hem. Ieder neemt nu een sirihpruim en houdt wat hij of zij heeft, om vervolgens, de man uit zijns vrouws oko, de vrouw uit het weitaschje van haar man, den gasten sirih pinang aan te bieden.

Nu geven de ouders van den man een gulden of rijksdaalder aan de ouders der vrouw om de nono uit te trekken [2]).

Ten slotte wordt een varken geofferd bij de offerpaal, waarbij de geesten worden aangeroepen. En daarna geeft de vader der vrouw over het hoofd van deze laatste heen een geldstuk aan den Atoni amaf ten teeken, dat zij, de vrouw nl., de magie van haar familie uitgetrokken of afgedaan heeft.

Vervolgens wordt de huid van het geslachte dier geroosterd om het van zijn haar te ontdoen; de ingewanden worden eruit gehaald en de lever onderzocht, om uit te maken of de geesten der vrouwsfamilie het goed vinden, dat hun nazaat hun dorp verlaat en met den man meegaat; worden verbod spellende teekenen in de lever gevonden, dan blijft de man in het dorp der vrouw en krijgt daar een huis. Is echter de lever gaaf en wordt uitgemaakt, dat de geesten verlof geven aan de vrouw om haar man te volgen, dan gaat zij met hem mee en woont voortaan in zijn kampong.

Met een feestmaal, waaraan allen etend en drinkend deelnemen, wordt besloten.

In geval de man een huwelijk der dienstbaarheid heeft aangegaan, d.w.z. wanneer hij na het aangenomen aanzoek in het huis zijner schoonouders een ondergeschikte positie bekleedde, en dat tijdperk

---

[1]) Deze vertaling wordt onder voorbehoud gegeven, in het oorspronkelijk liggen hints die ik niet vermag weer te geven, vandaar een zoo letterlijk mogelijke weergave.

[2]) Het Timoreesch luidt, kasoe nono; kasoe beteekent over het hoofd uittrekken, nono heeft hier betrekking op de familie magie der vrouw.

besloten wordt, aangezien de arbeidsprestatie als equivalent met een zekere sirih pinang waarde wordt geschat, gaat het eenigszins anders toe. Het geldt dus in de volgende beschrijving onvermogenden.

Op den door de familie-raad in het huis der vrouw vastgestelden dag komt de man met zijn familie. Bij het erf der schoonouders gekomen, treedt de vrouw naar buiten en gaat haar man tegemoet, en drukt haar vingertoppen tegen de zijne bij wijze van groet. Achter haar aan komt haar oudere broer en deze begroet de meegekomen zuster van den man.

In het huis van de vrouw aangekomen wordt het echtpaar met het andere paar dat als paranymphen optreedt, op een bale[2] apart gezet.

Door de mansfamilie wordt nu eerst sirih pinang aangeboden.

Nadat allen hun deel daarvan gekregen hebben staat de Atoni amaf op (of diens vervanger) en vraagt eerst aan den man:

Of ho moeaila ka te nenbon mof, nenbon sae; bifel moemnais, Atoni moemnais Moe'i lele hi noeb, moe'i oeme hi noeb?

Dezelfde vraag wordt ook aan de vrouw gedaan en luidt in vertaling aldus:

Zult gij met haar (hem) zijn, op haar (hem) toezien tot het vallen van den avond en het opgaan der zon; hebt ge een tuin gij beiden of een huis, gij beiden?

Op deze vraag wordt geantwoord:

Hai miaila te nenbon sae, te nenbon mof; moe'i lele hai noeb; moe'i oeme hai noeb;

dat is in 't Hollandsch:

Wij zullen naar elkaar omzien, met elkaar blijven van zonsopgang, tot weer de avond daalt.

Van oudsher vierden wij verder geen feest, voegde men hieraan toe.

De vrouw ging, indien het gegevene voldoende was, met den man mee naar zijn huis. Hij had zijn diensttijd volbracht en aan zijn verplichtingen voldaan; voor Rachel gediend en per slot nog een zekeren bruidsschat betaald, welke in dit geval nooit hoog was.

Een parallel uit een ander landschap luidt:

Als na verloop van tijd de schoonouders zien, dat het goed gaat met het paar en zij het samen vinden kunnen, spreekt de vader op een goeden dag aldus:

Ik zie vrouw, dat jij het goed maakt, en jij man houdt je ook goed. Gij man hebt ouders, en ook gij vrouw, hebt een vader en moeder, dat zijn wij. Welnu ik zal aan uw vader en moeder bericht geven,

dat gij uittrekt naar uw dorp. Verwerp [1]) en trap weg uw dorp opdat gij begeert varkens te fokken en selimoets te weven, tuinen te wieden, en toeak te tappen, zoo mogen onze dorpen twee zijn, en onze magen vol, ons ingewand verzadigd; laat ons geenszins verarmen of verminderen.

Vervolgens zendt de schoonvader een bode aan de ouders van den man. Zij komen naar het dorp der schoonouders en brengen sirih pinang, twee guldens, twee toko saroengs, van elk één voor de vrouws vader en één voor haar moeder. Dat is om den grond te splijten en hun kind uit te brengen naar zijn huis, zijn lopo, om daar zich neder te zetten en te blijven, en hun dorp (d.w.z. dat der vrouw) te verwerpen en weg te trappen.

Op dien dag brengen de ouders van den man een dier naar het dorp der vrouw, 't zij varken of karbouw, slachten dat en roepen de geesten der vrouwsfamilie aan, om hun kennis te geven, dat hun vrouwelijke nazaat een man heeft en hem naar zijn dorp wil volgen, en van hen welzijn en welvaren af te smeeken.

Daarna blijft zij met haar man en diens familie in zijn dorp.

Eenigen tijd later brengen de ouders der vrouw een dier naar de kampong van den man, slachten het daar om dan de geesten van de mansfamilie aan te roepen en hun te doen weten dat hun nakomeling een vrouw heeft gevonden en hun te smeeken het paar gezonde en goede lichamen te schenken.

Wanneer het huwelijken betreft, waar de keus van het meisje door de ouders bepaald is en we dus meestal met een „mapanoe" huwelijk te doen hebben, wordt na den verstreken wachttijd de familieraad gehouden, de dag van het feest vastgesteld en afgesproken:

Morgenavond komen wij allen te zamen hierheen met den Atoni die wil trouwen.

Druk gaan nu de vrouwen aan 't stampen van padi, mannen gaan er op uit toeak te koopen. Anderen gaan sirih pinang inslaan, en boden worden uitgezonden om aan de familie te boodschappen:

Kom, want morgenavond is er trouwfeest.

De bode van de familie van den man teruggekeerd, deelt mee, dat alles wordt voorbereid. De vader van den man laat nu ook enkele flesschen toeak koopen, zoekt tien gulden bij elkaar en wanneer alles gereed is gaat de familie in optocht naar het dorp der vrouw.

---

[1]) Als toelichting diene, dat de schoonvader het echtpaar toespreekt en daarbij van zijn dorp spreekt tot het paar als uw dorp.

Behalve het reeds genoemde, brengen zij ook de gebruikelijke geschenken mee. z's: zilveren armringen, kraalsnoeren, vingerringen, e.d.

Bij het dorp aangekomen roepen ze:

We zijn er al.

Dan komt de vrouw met haar familie hen tegen, wordt de a.s. bruidegom met de mannen naar een ander huis gebracht, terwijl de vrouw met de vrouwelijke leden van de familie van den man in het huis der bruid binnengaan.

De bruid dost zich feestelijk uit, doet haar mooiste sarong aan en versiert zich met de nieuwe geschenken. De zusters van haar bruidegom trekken zich enkele ringen van den arm of de vingers, doen die aan pols of vingers van de bruid, ten teeken, dat zij als eigen zuster beschouwd wordt.

Is zij geheel gereed en gekleed, dan gaat een bode kennis geven aan den man:

Wij zijn klaar en wachten uw komst. Daar de man intusschen ook voldoenden tijd gehad heeft zich uit te dossen, staat hij dadelijk op gevolgd door de zijnen, treedt het huis van zijn vrouw binnen, waar een bale[2] gereed gemaakt is. Een nieuwe tikar (mat) ligt er en daarop een karbouwen- of geitenhuid.

Het paar wordt daarheen geleid en verzocht te gaan zitten, vervolgens gaat een zuster van den man naast de bruid, en een broeder van den bruid naast den man zitten:

Nu gaat de oudste der ouden tegenover hen staan, hij beveelt:

Gij Bi Neno geef uw pinangmand aan uw man;

Gij Taek, geef uw pinangtasch aan uw vrouw;

en weer gebiedt hij:

Gij Bi Neno geef uw sirihkoker aan uw man;

Gij Taek geef uw sirihkoker aan uw vrouw.

Daarna spreekt hij aldus:

Gij Bi Neno grijp in de pinangtasch van uw man,

Gij Taek grijp in de pinang mand van uw vrouw; neem uw sirihpruim en sta dan op, biedt het den gasten aan.

Opgestaan, gaat de man voor, de vrouw volgt, en wordt door hen den gasten sirih pinang aangeboden.

De man draagt de kabi (een gevlochten, meestal tweeledige, bewerkte, vierkante open presenteer korf), de vrouw draagt de aloek.

Hebben zij al de gasten van sirih pinang voorzien, dan keeren zij terug naar hun plaats en spreekt de oudste weer eerst tot den man:

Heden verbinden wij U. Tack in den echt, wilt gij uw vrouw trouw blijven tot op uw ouden dag?

De man antwoordt:

Stellig wil ik trouw blijven tot onzen ouden dag!

Daarna tot de vrouw:

Heden verbinden wij U Bi Neno in den echt, wilt gij trouw blijven tot uw ouden dag?

De vrouw herneemt:

Stellig wil ik trouw blijven tot onzen ouden dag!

Na deze vragen en antwoorden moeten zij opstaan, en geeft de oudste hun ieder een flesch toeak in de hand. Eerst moeten zij beiden zich zelf een glas toeak in schenken en dan uitdrinken; vervolgens bieden zij, op dezelfde wijze als zij sirih pinang presenteerden, eerst den oudsten en dan den anderen een glas toeak aan.

Een eenigszins andere beschrijving, waarbij het oud-Hollandsche: van een bruiloft komt een bruiloft, zijn toepassing vindt, volge hierbij.

Op een vastgestelden dag zal het huwelijk worden ingefeest en te dien einde worden de ouders van den bruigom uitgenoodigd om met hun zoon en familie naar het huis van de bruid te gaan. Zijn allen aanwezig, dan worden de jonge echtelieden samen op een bankje gezet, waarna een der oudsten aan elk om de beurt de vraag stelt of zij werkelijk elkander gaarne mogen en trouw willen zijn. Hebben zij beiden toestemmend beantwoord, dan vermaant die oudste den man om trouw zijn tuin te bewerken en zijn vrouw te verzorgen, en de vrouw om ijverig te weven en haar man te hullen in mooie weefsels. Daarna moeten zij beiden opstaan en eerst sirih pinang, vervolgens toeak aanbieden aan de vergaderde familie.

Denzelfden avond wordt er feestgevierd terwijl het jonge paar zich vrij spoedig terugtrekt.

Op dit feest nu wordt een zoon van den broer der moeder van de bruid, in dit geval mone fe'ue (i.e. de nieuwe man) aangehaald of aangetrokken als a.s. echtgenoot voor een zuster der bruid. Men noemt dit: Hela mone fe'oe. (Letterlijk vertaald: Trekken van den nieuwen man).

Wanneer het feest beëindigd wordt, wordt door de gasten sirih pinang en geld gegeven, dat in een sirih mandje bijeengedaan, den Atoni amaf en diens vrouw wordt aangeboden, voor de moeite, die zij genomen hebben om alles goed te regelen.

We beschrijven thans achtereenvolgens:
Echt roofhuwelijk I.
Echt roofhuwelijk II.
Schijn-roof.

Echt roofhuwelijk I.

Wanneer een man op een vrouw verliefd is gaat hij zitten op den weg, dien zijn zoetelief gewend is te volgen bij het houtsprokkelen, of zoekt haar bij den reidans; soms ook wacht hij haar op bij de bron, waar zij elken dag water gaat putten. Ontmoet hij haar, dan neemt hij zijn gelegenheid waar, om er een entre-nous-tje van te maken. Hij biedt haar zijn sirih pinang koker aan; onderop heeft hij 5 of 10 gulden verstopt en er sirihblad en pinangnoot bovenop gedaan. Welnu met het gewone handgebaar biedt hij zijn uitverkorene zijn sirih pinang koker aan. Zij neemt dien aan, haalt sirihblad en pinangnoot eruit en roept met echten of geveinsden schrik uit: Wel broeder, wat een geld zit er in jouw sirihkoker; wat wil je daarmee doen. Och zegt dan de minnaar, quasi koelbloedig: Ik wou een biggetje bij je koopen! En met geveinsd niet begrijpen herneemt de vrouw: Maar ei lieve, ik heb geen biggetjes.

Toch! antwoordt dan weer de minnaar: „Ik heb ze zelf gezien, maar of het een heusch biggetje is daarover zou ik mij nog eens moeten bedenken".

Nu, dan zegt het meisje niets, maar zwijgt en denkt na, overlegt in haar hart of zij zal aannemen? Of misschien niet! Wijst zij af, dan geeft zij den koker met het geld terug. Neemt zij aan, dan houdt zij den koker met het geld, of wel neemt de guldens eruit en geeft de sirih pinang koker terug. In het laatste geval spreekt zij aldus af: „Vanavond (of morgen) moet je weer aan de bron komen; of op den weg van het houtsprokkelen me wachten. Dan zal ik je geven een sirihkoker en een touwtje".

Na ontvangst van beide, bij ontmoeting volgens de afspraak, stelt de vrouw vast: Over vijf nachten, of ook over tien nachten, kom me dan halen.

De minnaar legt nu vijf of tien knoopen in zijn touwtje, en spreekt dan met de vrouw af. Ten slotte gaan zij uiteen en zegt de man: „Ga nu maar, als het afgesproken aantal nachten vol is, kom ik je halen!"

De man gaat nu naar zijn dorp en maakt een afspraak met vele mannen en vrouwen om zijn vrouw te gaan rooven, er mee weg te loopen. (Op Timor loopen dus vele mannen met hun vrouwen weg).

Op den bepaalden nacht gaat de man met zijn vertrouwelingen er op

uit. Bij het dorp aangekomen, gaat alleen de man met twee vrouwen of twee mannen naar het huis der vrouw.

De vrouw pakt dan haar boeltje bijeen en treedt naar buiten. Bij de deur legt zij haar onder-saroeng (vrouwen dragen er hier twee, de oudste, verrafelde onder en een nieuwe er overheen); soms legt zij die saroeng ook op de bale².

Haar hebben en houden echter neemt ze mee en volgt haar man met de zijnen. In hun kampong aangekomen, treedt de schoonmoeder haar tegemoet, leidt haar met haar man vier maal rondom de ni le'oe, de middenpaal van de lopo, waaraan de aloek met de le'oe² opgehangen wordt.

Vervolgens gaan zij allen zitten, nemen sirih pinang en maken het eten gereed om den maaltijd te gebruiken.

Reeds dadelijk mogen ze als man en vrouw het bruidsbed (bale²) spreiden.

Als nu den volgenden morgen de ouders der bruid de sarong van hun kind op de bale² of bij de deur zien zeggen ze: Ons kind is weggeloopen.

Na vier nachten gaat het jonge paar baden, en den morgen daarna draagt de bruidegom een anderen man op een zilverstuk (gulden of rijksdaalder) en een selimoet te brengen naar de ouders van de bruid, en gelast dan aan den brenger: „Zeg hun aldus: Als soms uw veulentje zoek is, ga het niet na, want het is in gindsche kampoeng!"

Bij aankomst brengt hij dus die boodschap over en dan antwoordt de vader met deze vraag: „Is het meenens?"

En dan herneemt de boodschapper: Het is volle ernst!

Dan neemt de vader het zilverstuk aan en spreekt: „Breng de selimoet terug, en zeg: wanneer ik je naderhand roep voor 't een of ander, kom dan en breng deze selimoet weer mee!"

Nu gaan de boodschappers terug met de belofte dat ze over twee nachten terug zullen komen. Zijn die vervuld, dan wordt in het huis der schoonouders het eten gereed gemaakt, en een varken gebonden.

De schoonvader van de vrouw roept dan de geesten aan, wijdt het dier tot offerdier, en spreekt aldus:

Ontvang toch uw rijst, ik zie tot u op met eerbied; ik zeg u en doe u kond, dat deze vrouw en deze man, elk zijn wederhelft gevonden heeft en zij aaneengesloten staan. Daarom zeg ik u en doe u kond, opdat uw hart het wete en uw ingewand het wete. Moge de geesten mijner voorvaderen, moge mijn le'oe (mijn magisch machtsmiddel) hen beschermen en bewaken, opdat hun, man en vrouw, geen bran-

dende of verzengende hitte ten deel valle, opdat gij hen zoudt verhinderen zich te stooten en niet zoudt doen struikelen; geef hun wanneer zij in onzen hof op en af gaan, of in hun planting, een gezond, stevig, goed lichaam.

Dan steken zij het varken het mes in de keel, en roosteren het; snijden het open en onderzoeken de lever. Is het in orde, dan zeggen ze: 't Is goed! zoo niet dan overleggen ze aldus: „Komt, laat ons dit aan de ouders van het meisje vertellen, en als we terugkomen, zullen we gaan onderzoeken, hoe dat zit, en het in orde brengen".

Nu wordt het eten, rijst met vleesch en gekookte saine, in manden gedaan en vertrekt de stoet naar het dorp van de vrouw.

Aangekomen geven man en vrouw de neuskus aan de ouders van de laatste. Zij gaan vervolgens zitten en nemen sirih pinang.

Na eenig praten wordt het eten uit de manden geschud en doen de ouders van de vrouw dat in hun potten en manden. Zij maken dan ander eten voor al de gekomenen, een groote gemeenschappelijke maaltijd wordt aangericht en daarna gaat ieder zijns weegs.

Echt roofhuwelijk II.

Als een man een vrouw wil nemen in 't verborgene, dan gaat hij haar ontmoeten op den weg naar de bron, of bij het houtsprokkelen, of in den tuin, of ook bij den reidans, het bonét. Hij stopt nu twee gulden of vijf gulden in zijn bamboe sirih koker, en geeft die aan zijn zoetelief met de woorden:

Wil je deze van mij aan- en meenemen of lust het je niet?

De vrouw herneemt:

„Je oko (sirihkoker) wil ik wel hebben, maar ben je bang naar mijn dorp te komen of niet".

De man uit zich daarop aldus: „Naar je kampong te komen vrees ik; als ik kom zal ieder mij zien!"

„Als je komt, moet je het goed aanleggen!" zegt zij „opdat niemand je ziet!" „Wanneer mijn vader of mijn moeder misschien je zien, dan zullen ze je vatten".

Daarop zegt dan de man:

„Als ik kom, zal ik het goed aanleggen, opdat niemand mij ziet!"

Dien avond komt hij in 't duister op zijn teenen sluipend naar de lopo waar zij verblijf houdt en klimt naar boven.

Is hij bovengekomen, waar het huisgezin slaapt, dan neemt zij een sirihkoker en een hoofddoek en geeft die aan hem.

Hij fluistert:

„Je geeft me nu wel je sirihkoker, maar bij je blijven vannacht durf ik niet; strakt komt je moeder nog naar je kijken, en zij vindt en ziet ons".

„Wees toch niet bang", hervat zij dan, „ik heb je nu hier boven in de lopo laten komen, niemand zal naar ons komen kijken!"

„Maar ik heb je nu het mijne gegeven, zal je mij later verschoppen of niet!"

„Wat denk je wel?" zegt hij nu:

„Ik mag je immers gaarne en mijn hart is op je gesteld; hoe zou ik je later verwerpen?"

Dien nacht blijven ze samen in de lopo, en leven als man en vrouw.

Den volgenden morgen neemt zij afscheid van hem met de woorden: „Kom nu niet te druk, want ik moet nog eerst werken (weven), en anders komt het uit!"

Het hangt er nu van af wat zij samen beslissen. Zegt zij: „Je moet nog één jaar wachten, of nog twee jaar, dan wacht hij één of twee jaar, al naar het uitkomt!"

Soms ook één of twee maanden; het hangt er van af of de vrouw lang werk heeft.

Zij gaat aan 't weven, maakt selimoets en weitaschjes, vlecht sirihkokers met figuren!

Zoo nu en dan komt hij haar opzoeken. Wanneer eindelijk de vastgestelde avond aanbreekt, komt hij en vraagt haar:

„Ben je klaar met werken of nog niet?"

Dan antwoordt zij:

„Ik heb afgewerkt!"

En hij herneemt:

„Je werk is nu af, wil je graag dat wij beiden samen gaan, of niet?"

En zij antwoordt: „Ik wil gaarne!" Dan gaan zij beslissen, en zegt zij ten slotte:

Kom mij morgenavond halen!

Is dat vastgesteld, dan zorgt zij, dat haar ouders niets merken of niets zien; zij bergt haar boeltje bijeen, legt alles klaar voor de vlucht. Haar ouders merken niets, weten niets!

Op dien dag is zij zeer ijverig; Wanneer haar ouders haar iets opdragen, doet zij het vlug af, want zij denkt steeds aan haar vlucht, zit erover in.

's Avonds nu, bij duister, komt hij met een twintig tot dertig tal Atoni's en enkele vrouwen, sommigen te paard, anderen te voet.

Bij het dorp der vrouw aangekomen, blijven zij op eenigen afstand van het dorp staan, zacht fluisterend; geen hunner waagt het luid te spreken. Zij blijven wachten; de eenigen die met den man-minnaar mee gaan het dorp in, naar de lopo, waar de vrouw zich bevindt, zijn twee vrouwen.

Zij staan op wacht, en doodstil geeft zij haar bezit in handen der meegekomen vrouwen en gaat nu naar buiten, met haar man mee. Haar goed wordt vooruitgedragen.

Welnu, dien avond gaan zij allen naar den kampong van den man. Na aankomst gaan zij niet dadelijk zoo maar het huis binnen, doch blijven bij den ingang van de lopo staan.

De vader van den man komt nu naar buiten en leidt de jonge vrouw bij de hand de lopo binnen, tot aan den middenpaal. Vier maal loopen zij, d.w.z. de vrouw, door haar mansvader aan de hand geleid, om de ni le' oe. Daarna gaan allen zitten om sirih pinang te pruimen. Zij zitten en pruimen, totdat het eten klaar is; dan wordt het sirih kauwen gestaakt, het eten opgeschept en eten allen te zamen.

Na afloop van den maaltijd gaat ieder ter rust.

Wanneer nu den volgenden morgen de ouders van het meisje ontwaken, kijken zij rond, zoeken hun kind en vinden haar niet. De ingang van de lopo is niet versperd, de deur van het huis niet dicht!

De moeder zoekt, zoekt en gaat in andere kampongs vragen en verkeert in groote zorg en onrust. De vader zit nu eens boos neer, springt dan weer in wilde woede op, neemt zijn geweer en schiet in 't wilde weg.

De moeder onderzoekt de plaats, waar haar dochter gewoonlijk haar hebben en houden opbergt, maar vindt niets. Dan houden zij op met zoeken: beide ouders zijn het eens eerst vier nachten af te wachten om te zien van welken kampong een kennisgeving zal komen, vanwaar de berichtgever zal opduiken.

Na vier nachten gaat het nieuwe paar, gevolgd door de vrouwen die den man in den nacht van den maagdenroof volgden, erop uit om water te trappen (teli oi); zij nemen klappers mee, doen daarvan in het badwater en wrijven hunne lichamen er mee af; ook wrijven zij hun selimoets (omslagdoeken) en sarongs (een soort inheemsche hier geweven rok) in met de schors van den boom safe [1], (safe beteekent o.a. afwisschen).

[1]) koesambi, in het Timoreesch oesapi, w.v. èn de vruchten èn de bladeren als medicijn dienst doen.

Nadat zij hun kleedingstukken met safe bewerkt hebben, keeren zij terug naar hun kampong. Thans hult de man zich in de weefsels, hem door zijn vrouw gegeven en siert de vrouw zich met de geschenken van haar man, kammen, zilveren armringen en mooie toko sarongs.

Nu wordt een berichtgever gezocht en gevonden, wien een klein onderpand gegeven wordt, een zilveren geldstuk (gulden of halve gulden), een geheel wit weefsel en een hoofddoek. Daarmee gaat hij en brengt bericht aan de beroofde ouders.

Hij verhaalt hun hoe de zaken staan, maar de ouders der vrouw springen op in woede en grijpen den bode aan.

De bode echter roept dan uit:

„Wees toch niet boos, wij zullen onze reden, onze sprake herzien en in orde brengen; ik zal met hen terugkomen!"

Dan eerst nemen de ouders genoegen met de zaak en ontvangen het meegebrachte onderpand, waarna zij aldus spreken: „Is uw magisch geheim (nono) le'oe pemali, of niet?" [1])

En de bode antwoordt:

„Niet pemali!"

Hierna keert hij terug naar het dorp van den echtgenoot-roover. Daar gaat men nu een varken koopen en slachten; het vleesch wordt in lappen gesneden en gebraden of geroosterd; rijst wordt gestampt en gekookt en vervolgens in manden gedaan. Klaar gemaakt worden vijf manden met eerst gebraden en daarna gestampte maïs, evenveel manden gare rijst of saine. Ook zet men één of twee flesschen, 't zij toeak of sopi, klaar.

Als alles klaar is, zetten de vrouwen de korven met eten op het hoofd en de mannen dragen het vleesch. Alleen het nieuwe echtpaar draagt niets, mag ook niets dragen.

Als zij aangekomen zijn, blijven allen dicht bij den dakrand van de lopo, waarin de ouders der vrouw huizen, staan. De moeder van den man, of als die overleden is, diens oudste zuster gaat vooraan staan, de jong getrouwde vrouw onmiddellijk achter haar. Alleen de ouders van den man en het jonge paar mogen de lopo binnentreden; de rest moet buiten blijven staan. Die in de lopo zijn, nl. de ouders der jonge vrouw toonen zich boos; spreken geen woord, wachtend

---

[1]) Deze vraag heeft betrekking op de mogelijkheid van een pemali-toestand der beide families tegenover elkander, die een huwelijk en daarmee gepaarde vermaagschapping onmogelijk zou maken, dan wel uitgebreide voorafgaande offerplechtigheden vereischt.

op de toelichtingen van den jongen echtgenoot aangaande zijn le'oe, waarvan hij precies moet te kennen geven het hoe en wat.

De jonge echtgenoot haalt een geldstuk te voorschijn, geeft dat aan zijn ega, die het in haar sirihmandje doet en een Atoni opdraagt dit haar moeder aan te bieden. De moeder neemt het in ontvangst en legt zelf weer een geldstuk terug in het sirihmandje van haar dochter.

Weer geeft nu de jonge man een zilverstuk aan zijn vrouw; zijn vrouw deponeert dat in haar sirihmandje en laat dit door een Atoni aan den peoet oeï, letterlijk de hoofdbamboe, of de bon-oeï d.i. hoofd bonak (bonak is een boomsoort), aanbieden. Deze neemt het geldstuk en heeft hij toevallig geld bij zich, dan geeft hij een ander in de plaats, zoo niet, het wordt hem niet aangerekend als een fout tegen de adat er niets voor terug te geven. Dit geld wordt pinang genoemd en ermee vereenzelvigd!

Nu staat de moeder des mans op, leidt haar schoondochter tot de eigen moeder om haar de neuskus te geven; de echtgenoot doet evenzoo, daarna krijgen de vrouws vader en haar peoet oeï ook een beurt.

De meegebrachte toeak of sopi wordt uitgeschonken en gedronken, waarna de vader der vrouw zijn menschen opdraagt, korven en manden met vleesch en eten te ledigen, om ze daarna te vullen met de door de familie der vrouw gereed gemaakte spijzen, die geheel gelijk zijn aan de pas in ontvangst genomene.

De geledigde toeakflesschen worden eveneens door de vrouwsfamilie weer gevuld.

Daarna verlaten de gasten de lopo, de vrouw volgt haar man; men gaat zwijgend, zonder wisselen van eenige afspraak uit elkander.

Buiten wordt het ontvangen eten genuttigd en de rest meegenomen.

Het is streng verboden om in de lopo van de ouders der vrouw te gaan zitten eten.

Zij keeren nu terug naar hun dorp, en de vrouw mag haar man volgen, waarheen hij ook ga.

De vrouw houdt varkens en weeft weefsels voor haar man; de man tapt palmwijn en wiedt zijn tuin.

Aan deze beschrijving werd nog toegevoegd de volgende zin: He nait haman ma boin, fèn ma naoe, nèm nait foefoen matoea, nakna matoea. Vertaald:

Als het roepen en oproepen wordt aangeheven, sta op en kom, en erken (verhef) de gevulde kruin, het gevulde hoofd.

De Timoreesche verklaring aan deze woorden gegeven luidt:

Haman ma boin in ié kaloe bifé in amaf enoe sin napeni lasi, nait boina tê, on foefoe matoea nakan matoea. Vertaald:

Roepen en oproepen heeft betrekking op de mogelijkheid, dat de vader der vrouw iets heeft, een rechtszaak, of werk, dan roept hij zijn schoonzoon, roept hem op om te komen!

Dan heeft het schedeldak vulling en het hoofd vulling.

Dan wordt, willen we het in goed Hollandsch zeggen, aan de rechten van den schoonvader, als hoofd van zijn dochter voldaan, die worden dan pas gevuld of volgedaan, zoo drukken de Timoreezen het letterlijk uit.

Worden uit dit huwelijk, het roofhuwelijk, kinderen geboren, dan gaat men over tot de regeling genaamd: Sis fafi ma koé sain, het heidensche feestmaal (letterlijk varkensvleesch en gierstpap).

Wanneer de familie van den man, samen met het paar, aankomen bij de lopo van de ouders der vrouw, en de moeder des mans de jonge vrouw bij de hand de lopo binnenleidt, gevolgd door den jongen echtgenoot en diens vader, als boven uiteengezet, dan treedt een der meest welbespraakte lieden van den manskant naar voren en zegt:

Hier ben ik gekomen tot uw plekje, uw zetel; ik geef U kennis en doe U kond, opdat uw hart 't wete en uw ingewand 't wete; is het soms, dat gij zegt:

Mijn le'oe, mijn magisch middel ging achter uw rug!

Maar deze zuster en deze broeder,

Zijn niet als rond, dicht voorhoofd en niet als rond, dicht oog; (d.w.z. ze zijn niet gesloten als iets, w.v. je niet weet wat erin zit, zij zijn geen onbekenden).

Zij zijn als die U zoeken, U de voortbrenger van de tneak, de voortbrenger van de beras (ontholsterde rijst).

Als gij den roep, den oproep aanheft,

Heeft het schedeldak een vulling, het hoofd een vulling opdat we ons allen verlustigen, verblijden, en allen binnen mogen gaan.

Daarop antwoordt een welbespraakt familielid van den vrouwskant:

Wel, gij hebt het mij aangezegd, mij kond gedaan

Wel, bedenk alleen, dat gij goed zorgt en goed bestiert.

Opdat gij verzadigd en zat moogt zijn, in uw schoot haar bewaken en kozen, opdat het U wel ga, ge gezond zijt, groeiend en bloeiend, voorspoedig; dat U geen ziekte treffe, geen hitte U aangrijpe, dat gij niet hoeste en niet nieze!

Opdat als de roep, de oproep weerklinkt,
in korten tijd en vlug uw komst zij!

Twee kenmerken aan dit Timoreesche huwelijk eigen, waartegen men niet zondigen mag zijn:

Als het meisje eenmaal getrouwd en haar man gevolgd is naar zijn kampong, dan mag zij, wanneer zij haar ouders komt bezoeken, *volstrekt niet* meer de lopo-zoldering van haar ouders betreden, zelfs al is haar man overleden, of is zij van hem gescheiden; dat strijdt tegen de zede.

Als zij kinderen krijgen, moeten de ouders van de vrouw één kind, 't zij meisje of jongen krijgen, dat dan genoemd wordt: oeki ana, tefo ana, de pisangloot, de suikerrietspruit.

Het eerste berust op het feit, dat de vrouw in de familie-magie van den man is opgenomen en in een andere sfeer thuishoort; het tweede moge oorspronkelijk ook daarop berusten, tegenwoordig heeft het deze praktische overweging, dat de familie der vrouw een remplaçant moet hebben voor de arbeidskracht, die zij in de gehuwde dochter verloren heeft. Het eerste is dan ook een kenmerk speciaal aan dezen huwelijksvorm eigen, het tweede een vrij algemeene regel, die ook bij andere huwelijksvormen zich gelden doet.

Schijn-roofhuwelijk.

Indien een jongeling verliefd is op een meisje, dan wacht hij haar op aan den weg naar de bron, of bij het houtsprokkelen.

Beantwoordt het meisje zijn genegenheid, dan polsen ze voorzichtig elkaar, tot op een goeden dag de jonge man een gulden, of een halve gulden, of zelfs een kwartje in zijn sirihkoker stopt om die dan zijn uitverkorene aan te bieden. Wordt het geldstuk niet teruggegeven, maar in ontvangst genomen, dan spreekt de man af:

„Met het avondschemeren zal ik komen!

„Verberg mijn sirihkoker, want als je moeder dien ziet, dan zal ze je dien afpakken!"

De jongeling komt en gaat stilletjes, telkens het meisje in haar kampong, haar huis, bezoekend.

Als dan de ouders den jongeling zien komen en gaan, ondervraagt de moeder haar dochter bij gelegenheid terloops en zegt: „Heb je soms een pand van dien man gekregen, zeg het me dan maar!"

De dochter gaat nu den sirihkoker halen en toont het zilverstuk aan haar moeder en bekent het haar. Daarop zegt deze: „Laat den sirihkoker met dit geldstuk maar liggen onder onze hoede. En als

hij komt, zeg hem dan, dat hij de kat niet in 't donker moet knijpen; laat hem niet 's avonds komen, maar bij dag".

En als dan de pretendent komt, zegt zij: „Komt toch vooral over dag, en niet 's avonds!" De moeder overlegt nu met haar man: „Als die jongen komt: pak hem dan niet hard aan, hij is op ons kind verliefd".

Vindt de vader het goed, dan zegt hij tot z'n vrouw en zijn dochter:

„Laat hem niet 's avonds komen, maar overdag hoor!"

Nu weten zij genoeg en als hij weer komt zeggen ze: „Niet 's avonds komen hoor, maar bij klaarlichten dag, want vader weet het al!"

De jongeling gaat nu er opuit om toeak en geld te verzamelen en een flesch toeak, sirih en pinang.

Heeft hij alles bij elkaar wat hij noodig heeft, dan gaat hij naar het huis zijner schoonouders, geeft een zilvergeldstuk aan zijn vrouws vader en een tweede aan haar moeder; dit is een kennisgeving van zijn voorgenomen huwelijk. Hij biedt nu ook sirih pinang aan, want de sirih loopt uit en de pinang schiet nieuwe loot. De dochter neemt nu de flesch met toeak en schenkt haar ouders in, en zoo geven zij beiden kennis van hun voornemen aan de ouders.

Hij blijft komen en gaan, zendt bericht aan zijn grootouders en verdere familie met deze woorden:

„Ik wil mijn vrouw naar mijn dorp komen brengen".

De ouders van het meisje weten dit ook, en maken alles voor haar vertrek gereed, brengen haar hangmand in orde. Zijn ze welgestelde lieden, dan doen zij er kralen, zilvergeld, selimoet, hoofddoek, ingevoerde sarongs en weefdraad in.

De jongeling bereidt zijn ouders voor en stelt den dag vast, dat hij haar brengen zal. Zijn vader gaat er opuit om oesapi bladeren te zoeken en water te putten.

's Avonds gaat nu de jonge man met veel volks zijn vrouw halen. Hij alleen gaat het dorp binnen, de anderen blijven buiten den pagar; zijn vrouw voegt hij zacht toe: trek de ondersarong over je hoofd uit en laat die hier achter. Zij ontdoet zich dan daarvan en hij legt dan op dat kleedingstuk een zilveren munt; zij hebben nu symbolisch te kennen gegeven, dat zij de afhankelijkheid van den eigen vader hebben uitgetrokken, hebben afgelegd. De mand van het meisje wordt door de ouders zelf nu naar buiten gebracht en dan roept de man zijn metgezellen toe, om deze op hun hoofd weg te dragen.

Het jonge paar volgt hen; allen gaan zij er vandoor [1]).

In het dorp van den man aangekomen, komt de vader het jonge paar tegemoet en bestrijkt hen met koesambi bladeren, vervolgens neemt hij van het water, door hem zelf geput, en besprenkelt daarmee beiden.

Vervolgens roept hij de vrouw, leidt haar bij de rechterhand het huis binnen en gaat viermaal met haar de ni le'oe (de le'oe)-paal rond. Daarna neemt men haar oko, sirihkoker, en brengt dien met het meegebrachte uitzet haar na, het woonhuis binnen.

Een mat wordt op de bale² opengerold en het paar gaat zitten.

Na afloop daarvan dragen de ouders van den man de andere familie op degenen, die meegekomen zijn te dienen (i.e. al het noodige aan sirih pinang, eten en drinken voor te zetten; is dat geschied, dan gaan ze allen uiteen).

Na vier nachten gaan de man en de vrouw water trappen, wasschen en baden! Daarna keeren zij terug naar hun dorp, maar gaan niet naar binnen, ze zitten erbuiten. Het heele dorp komt nu bijeen en biedt het paar sirih pinang aan. Naar de inspraak zijns harten, brengt de één een halve gulden, een ander een kwartje, een derde een dubbeltje, een vierde een beenen armring enz. en doen dat in de oko der vrouw.

De moeder van den man zendt nu vier boden vooruit naar de ouders van de vrouw, met een selimoet en een gulden. Aangekomen bieden zij beide, selimoet en gulden aan met de woorden: „Zit toch niet te peinzen over die beiden; zoudt ge soms denken, dat de rivier hen meegesleurd heeft, of een karbouw hen heeft doodgehoornd; is het misschien een naald, waardoor draad gestoken en goed doorgetrokken is, (ons: „het zal wel een doorgestoken kaart zijn"); het is al broertje en zusje (d.w.z. zij zijn al geheel in de familie des mans opgenomen)".

De selimoet wordt in ontvangst genomen en het geldstuk teruggegeven met de woorden:

„Dit zilverstuk keere terug om voor mij groenten te stampen en padi te stampen".

De boden doen nu het zilvergeldstuk in hun aloek (kleine weitasch) en nemen het mee terug.

---

[1]) Het wegloopen is in dit geval slechts pro forma, de ouders van het meisje zien het, maar doen of ze het niet merken; ze brengen zelf de uitzet van hun kind naar buiten en we hebben hier m.i. te maken met het verschijnsel dat door E. B. Tylor werd aangeduid met modification, zie: Dr. A. M. Brouwer, Hoe te Prediken enz., bldz. 118.

De vader der vrouw spreekt af: „Kom morgenavond dan zullen mijn zonen, haar broers, komen om sirih pinang te eten!"

Den volgenden avond komen zij gevieren of ook wel met z'n achten om pinang te eten in den kampong des mans.

Zij gaan zitten en man en vrouw komen samen naar buiten om de gasten te begroeten; eerst geeft de vrouw haar broers den neuskus, en dan de man aan zijn vrouw.

Na dezen neuskus en het daaropvolgende pinang-eten, vraagt men van den kant des mans: „Is uw zaak voorbereid? (d.w.z. hebt gij al het voornemen een offer aan de le'oe en de nitoe te brengen)".

Het antwoord luidt: „Onze zaak is voorbereid!"

Van den kant van den man geeft men nu eveneens te kennen: „Ook onze zaak is voorbereid!"

Dan praten zij over de offerdieren en spreken af: Goed, jullie zult een varken en een geit geven, dat zullen wij ook doen!

Nu wordt afgesproken over hoeveel nachten het familie-reunie van weerskanten zal plaats vinden. De familie van den man braadt de dieren en maakt sainepap; doet alles daarna in manden; trekken de luchtpijp van de geit eruit en leggen die op de saine; de pooten van de geit gaan in een aparten mand. Ook het varkensvleesch en de mais doet men in een afzonderlijken mand.

Den volgenden morgen roept de vader der vrouw zijn dorpsgenooten bijeen, braadt de dieren en kookt het eten voor de op komst zijnde familie van den man en het echtpaar zelf.

Zijn deze aangekomen, dan geven ze (eerst de vrouw en daarna de man), den neuskus aan haar ouders, om die vervolgens ook aan al de saamgekomenen van het dorp te brengen.

Daarna wordt sirih pinang genoten. En nu neemt de vader der vrouw de manden met eten door de familie van den man meegebracht, schudt die uit, om ze daarna weer te vullen met het eten in het eigen dorp gereed gemaakt.

Zijn de manden weer gevuld, dan staan al de met het echtpaar gekomenen op, zetten de pas gevulde manden op het hoofd en gaan voor op terugkeer naar het dorp van den manskant; het echtpaar volgt.

In hun kampong aangekomen wordt vleesch en meelspijs aan al degenen, die volgden opgediend en geheel opgedeeld.

Bij de familie van de vrouw gaat het evenzoo toe.

Na den maaltijd gaan allen uiteen en zijn alle formaliteiten afgeloopen.

Een eigen type vormt ten slotte het z.g.

Wildernishuwelijk, of struikgewashuwelijk; dit huwelijk is geen door de ouders gewild huwelijk maar een door de kinderen zelf op touw gezette onderneming. De jonge man ontmoet zijn meisje in het struikgewas. Zij houden het met elkaar, totdat op een goeden dag een der oudere familieleden hen betrapt en bericht brengt aan de ouders van den jongen. Indien de ouders genegen zijn om boete te betalen, wordt hun die opgelegd in dezen vorm:

één snoer kralen, eenig zilvergeld, een karbouw, een paard, een sarong met geweven patroon.

Dit met het doel om de slaapmat van het meisje weer op te rollen. (Timoreesch: noenoe'n fain in nahè).

Kunnen de ouders die boete niet betalen, dan moet de jongen als dienstbare in het huis van het meisje wonen. Wel leeft hij dan met haar als zijn vrouw, maar de ouders van het meisje lijden groote schade en schande. De a.s. schoonzoon brengt niets in (i.e. geeft geen bruidsschat en de losse levenswijze van hun dochter blijft lang reden tot Timoreesche kampong-buurpraatjes).

Op zulk een huwelijk heeft betrekking de volgende pantoen:

Kis toen boeboe noèl lek 'kfi lilain
Moekfil fili nonbe fè ko sa
Moefetke nonbèn maoen matè
Moefetke bi non ma'moeit.

Vertaling:

De doornenliaan wordt door de rivier heen en weer gedreven.
Gij trekt en drijft, wat geeft je 't blad.
Laat ge 't blad los, dan is het rot
Laat ge haar schieten, dan is zij arm.

Opmerkelijk is hier de woordspeling in de wisseltaal van no, blad; en bi non, meisje of vrouw.

Een belangrijk nog niet aangeroerd bestanddeel in de adat huweljikssluiting vormt:

De Aanroeping der Geesten.

Na aanbieding van sirih pinang en toeak, moeten ze weer gaan zitten en wordt er een kist gehaald; men legt daarop een huid, vervolgens een selimoet, een snoer kralen, een zilveren armring, en aan den anderen kant wordt een fakkel geplaatst; dan roept men de geesten aan zeggende:

Gij geesten van Bi Neno kom en neem uw plaats op dezen ring;
Gij geesten van Taek kom en neem uw plaats op dezen ring;
U, geesten, wij zeggen het U aan, opdat gij het wete,
U, die ons voortgebracht hebt, wij zeggen 't U aan,
U, ons geheim bescherm-middel, wij geven U er kennis van, opdat ook gij het wete,
en gij allen hen bewaren zult, behoeden zult, hun geven zult frischheid en koelte; doe hen niet branden of braden (zengen).

Wij vragen hen te behoeden hen te bewaken, opdat 't varken welig tiere, de hond welig wasse.

Vervolgens brengt de vader van den man tien gulden in een kabi, die hij op de huid op de kist plaatst, en de oudste spreekt als volgt:

Gij Atoni, leven-voortbrenger, Gij, vrouw leven-voortbrengster, dit geld breng ik als heet water en zengend vuur, want de hand doet pijn van 't onkruid wieden en van 't vleesch snijden, van 't waken en zorgen, want 't waken deed pijn en 't zorgen deed leed.

Op last van den oudste wordt nu het varken, door den vader van den man gebracht, den hals opengesneden, vervolgens geheel opengelegd en de lever er behoedzaam uitgesneden. Alle oudsten worden geroepen aldus:

Komt, laten wij allen de lever onderzoeken, of alles in orde is, of 't kwaad spelt of goed.

Dan zitten ze in 't rond en kijken hoe of die lever er uit ziet. Zijn ze het allen eens, dat de lever geen gebrek heeft, niets kwaads spelt, dan is het goed. Is er echter één, die een gebrek ontdekt, een slecht teeken, dan moet er gezocht worden.

Dan gaan ze wichelen (ote naoes), nemen een speer, meten met de armen, terwijl de namen der verschillende geesten worden aangeroepen. Komt de vinger of duim niet tot aan de punt van de speer, dan is niet hij het, wiens naam werd uitgesproken. Echter wordt onder het uitspreken van een der volgende namen de speerpunt met vinger of duimtop bereikt, dan is die geest het, wiens naam men noemde, die in toorn ontbrandt en een teeken daarvan heeft gegeven in het gebrek van de lever.

Nu wordt weer een varken geslacht en aldus gesproken:

Wij vergaten U, maar wilden U niet misleiden of bedriegen; wij hebben dus gewicheld en het nu uitgevonden, dat gij het zijt; dit dier brengen wij U, wij laten het U, als uw spijze, uw vleesch-gerecht, uw voedsel, opdat ook Gij hen zoudt beschutten en beschermen, hun

frischheid en koelte zoudt geven, hen niet zou doen zieden of zengen.

Anderen vertelden als volgt.

Bij dit aanroepen der geesten der grootouders of der ouders wordt aldus gesproken:

Mijn voorvader en voormoeder. Hoort en zijt van gevoelen, dat deze jongelieden één hart zijn, en geheel eens; en daarom kom ik U zeggen, U kond doen, opdat gij hen zoudt bewaken en beschermen. Hier komt mijn broeder en brengt mij, zij 't ook bloote sirih pinang; laat mij niet zwijgen of leeg staan; maar ik zal het mijn voorvader en moeder zeggen, opdat gij beiden het weet en ziet. En indien zij morgen of overmorgen bloesems of bloemen voortbrengen, moogt gij hun dan geven te vinden gezondheid en welvaren. Bewaak en bescherm hen, opdat gij hen niet doet ondervinden hitte en zengen, maar gij hen doet verkrijgen kou en koelte, mijn bloedverwanten gij zijt als doof en stom, ergens in een dorp of ergens een plaats, wanneer morgen of overmorgen, welken dag of welken nacht ook gij komen zult, dat gij allen nu het hooren en weten moogt.

Hier ben ik met hen in de laboe-bladeren en de papaja-bladeren, opdat wanneer ik een biggetje zou houden, of een kip zou fokken, gij het ziet en wete. Hier geef ik het U te kennen aan den voet van de paal, aan den voet van het steen-altaar, opdat gij het ziet en wete!

Aan den voet van de paal, aan den voet der steenhoop zeg ik het U, opdat gij zoudt opzien naar en eer brengen aan de fenoe (de magie der vrouwen voor zwangerschap en kinderenbaren) van de soeï moetih, de witte bloem = de voorvaderlijke geesten. Ook dat gij zoudt opzien naar en eer toebrengen aan uw grootvaders en grootmoeders, de huls, het vlies, de schil, waaruit we allen voortgebroken en voortgekomen zijn.

Mijn grootvader en mijn grootmoeder zie toch op naar den Hemelheer, de vlammende en brandende!

Na deze aanroeping wordt een weinig toeak geplengd op de fatoe le'oe boven op het steenen altaar.

Daarop wordt toeak ingeschonken voor de bijeengekomenen en drinken zij allen.

Daarmee is de trouw-plechtigheid afgeloopen. De echtelieden blijven in het ouderlijk huis der vrouw, totdat de ijver des mans een eigen huis weet te doen verrijzen.

Als zij, nl. de jonge echtelieden, naar het nieuwe huis gaan, moet er een varken of een karbouw geslacht worden. De wederzijdsche familie

komt bij elkaar en dan worden opnieuw de geesten aangeroepen door de vader der vrouw of een der oudsten van dien kant.

Hoort, gij mijn vader en mijn bloedverwant, gij beiden. Deze jonge lieden verzorgen elkander en onderhouden elkaar, maar mijn grootmoeder en grootvader zijn nog als doof en stom op hun plaats en hun zetel. De jongelui nu hebben een boomblad afgebroken, afgerukt om zich te beschaduwen en te beschutten. Maar zij braken dat boomblad (takje) niet af om zich te beschaduwen en te verbergen daarbij, geenszins; zij komen het U zeggen, de jonge man en de jonge vrouw, opdat gij 's morgens en 's avonds haar en hem zoudt bewaken.

Mijn grootvader en grootmoeder, gij zijt nog als doof en stom! Als in de toekomst de jonge lui een varken houden, een kip fokken, of rijst stampen, dat gij het ziet en wete; het is als gestampte mais, als rijstmeel in uw dorp, uw plaats!

Nu wordt het offerdier het haar van den nek uitgetrokken en dit gebracht op het steenen altaar, gelegd op de fatoe le'ee; daar bovenop een geldstuk of een zilveren armring, die dienst doen als presse-papier opdat het haar niet door den wind meegenomen worde.

Weer worden de geesten aangeroepen en aldus gesproken:

Mijn vader en mijn broeder! Hier is een weinig haar, wilt dit haar vasthouden. Houdt het vast en breng het naar mijn grootvader en grootmoeder, opdat gij daar tot hen opblikke en hun eer bewijze aan mijn fenoe, de witte bloem en uw Hemelheer, de vlammende en brandende!

Leg uw hart en gedachten neer in dit dier zijn lever en zijn ingewand.

Gij Hemelheer, leg uw gedachten neer in de andere leverlob, gij vader en moeder in de tweede lob, gij grootvader en grootmoeder in de derde, en gij die elkander gevonden hebt, gij echtelieden, in de vierde.

Nu wordt tot het slachten overgegaan en het dier ten offer gewijd. Eenige korrels rijst worden op het steenen altaar uitgestrooid en dan gesproken:

„Gij beloofd dier, gewild dier (verlangd dier).

Wij antwoorden, dat ik U niet voor den mal houdt, geen jokkend spel met U drijf; ik neem U om U over te reiken aan mijn grootmoeder en mijn grootvader, vrees niet de scherpte van het mes of de vlam des vuurs.

Dus reik ik U over aan mijn grootmoeder en grootvader, mijn moeder en vader; indien gij van uw moederzeug een gebrek meekreeg

uw lever geschonden is, wil dan daarheen wegtrappen het brandende en het heete, naar uw lever en uw ingewand!"

Men neemt nu een steen, legt die op het lichaam van het dier en werpt hem daarna weg.

Als men het mes in den slagader van het varken gestoken heeft en het bloed opgevangen, doopt een der oudsten de vingers daarin en stipt dan daarmee het voorhoofd en de halsholte boven het sternum aan; dit om den jongelieden koude en koelte mede te deelen.

Zelfs zendt men aan weggebleven jongelui die in nadere familiebetrekking tot de pas getrouwden staan, wat bloed om desgelijks voorhoofd en halsholte daarmee aan te tippen.

Wanneer het eten gaar is, worden de geesten opnieuw aangeroepen als vroeger na het aanbieden der sirih pinang, toen men om gezondheid en welzijn vroeg.

Na het drinken der toeak, bij die gelegenheid (zie voren) meestal in tegenwoordigheid van temoekoen of ander adat-hoofd, spreekt een der oudsten nog aldus:

„Ik neem de rest van de toeak, die de hoofden en vorsten nuttigden, en pleng die voor ons allen; deze toeak hier drink ik, opdat gij man en vrouw niet van elkaar zoudt scheiden en niet uiteen zoudt gaan. Indien gij (vandaag of) morgen wilt gaan scheiden, elkander verlaten, dan zullen wij oudsten het allen weten".

Indien het paar eerst onder de oogen der ouders leefde, vervolgens een huwelijksfeest gehouden werd en dan de jonge vrouw haar man naar zijn kampong volgt, wordt daar de geboorte van één of meer kinderen afgewacht.

Welnu, terwijl zij in dien kampong leven, passen zij op om met elkaar en de geesten op goeden voet te blijven en dan baart de vrouw op haar tijd één kind of twee kinderen, die dan als sisi fafi ma koè sain zijn, als sisi fafi ma koè sain om gezondheid en welstand aan de geesten te vragen, opdat de vrouw en haar kinderen niet door ziekte getroffen zullen worden.

Sisi fafi ma koè sain [1]) worden door den vader gebracht, nl. een levend varken en saine korrels; hij brengt die naar den kampong der vrouw. Daar aangekomen, gaat hij de magische handeling ermee verrichten. Hij neemt een plukje varkenshaar en een bundeltje saine zaad, die hij te zamen op den offersteen (fatoe le'oe) in het dorp van

---

[1]) Sisi fafi ma koè sain = varkensvleesch en gierstpap, dat bij het nu komende feest aan de geesten wordt gegeven.

z'n vrouw legt. Dan prevelt hij de magische formule, noemt de naam van zijn vrouw, roept de namen van haar overleden voorvaders en die der nog levenden, en zegt dan:

Uw bloesem, uw bloem kan reeds als volwassen beschouwd worden, zij weet de spoel te hanteeren en varkens te verzorgen; zij heeft haar wederhelft gevonden, nieuwe spruiten voortgebracht, daarom deel ik U mee, doe U kond, U geesten en oudsten, opdat gij uw bloesem, uw bloem zoudt geven gezondheid en welstand, frischheid en koelte, opdat zij abas [1]) bewerke en varkens verzorge.

Welnu, na deze orakel sprake wordt het varken geslacht, echter niet zoo maar gedood en versneden.

Er wordt weer een formule uitgesproken, rijstkorrels gelegd op den romp van het dier, zijn naam genoemd en aldus gereciteerd:

„Gij afgezonderd dier, gij ander dier (de onzichtbare schaduw of andere helft van het dier), dier van den berg, dier van den aardpiek, gij maagdelijke zeug, gij onbesmette beer, met slagtanden echt, gij welig behaard, met harige huid, ik wijd U, ik offer U aan uw Heer Menoe [2]) uw Oesif Menoe, opdat gij ontvange, goedgunstig zij; want gij zijt spijze, gij zijt gerecht; gij zijt de sterke band, gij het touw, ik leg U dit op, doe U dit aan, wij mijn broers nemen, mijn zusters opnemen, ontvangen om er hun hart op te zetten, er hun ingewand op te stellen.

Welnu, toorn niet, ontbrand niet in woede, wil ons niet doen branden of braden".

Na deze handeling wordt het varken in den halsslagader gestoken; de ouders van de vrouw, zij zelf en haar kinderen staan er omheen. Het bloed wordt opgevangen door den vader en dan doopt deze zijn vingers daarin om vervolgens het voorhoofd, de halsholte en de borst van de vrouw en haar kinderen te bestrijken met dat bloed, want zij zijn als de roode bloesems van de nitoe oef (de hoofdgeesten, voornaamste geesten).

Dan eerst wordt het varken verder opengesneden, maar er wordt niet op los gekerfd; voorzichtig wordt het opengelegd en er tegen gewaakt, dat de lever niet beschadigd wordt. Is de lever er goed en wel uitgesneden, dan wordt die onderzocht. De verschillende leverlobben of bladen worden onderzocht, de lob der geesten nauwkeurig

---

1) Katoenplant; ook het product ervan.

2) Oesif Menoe is in die streek (het zuiden van Amanatoen) de aloude Heer van den grond; ook mogelijk als algem. meerv. vorm; hi oeism' enoe = gij heeren, allen; dit is echter meestal oesif-enoe.

beschouwd of er gaatjes in zitten, de rand glad is of gekarteld. Ook de lob van Oesif Neno en de lob van Oesif Pah worden even bekeken. Maar het dier is aan de geesten gewijd en de lob der geesten wordt heel precies aan een inspectie onderworpen. Zit die dicht, dan spelt dat kwaad; is zij goed open, zonder gaatjes of gekartelden rand, dan is alles in orde. De geesten nemen genoegen met het varken en de magische formule's zijn precies getroffen.

Vervolgens wordt het vleesch en de pap van saine-korrels bereid; zijn beide gaar, dan neemt men de nieren met een beetje vleesch van de wang en een deel van de haas, snijdt die overlangs in dunne stukken, doet er de pap bij, bindt dan alles toe in bundels ter dikte van de kuit van het onderbeen, drie of vier bundels, naar het getal der nitoe oef.

Als zij dichtgebonden zijn neemt de vader van de vrouw die bundels op en legt ze op den offersteen, bij het plukje varkenshaar en de saine-korrels. Daarna zet hij een glas water, of een nap gevuld met water, neer aan den anderen kant, waarop hij aldus roept:

„Gij mijn broers en zusters, neem dit water, kom en nuttig deze spijze".

Dan komt de oudste broeder van de bruid, soms ook de vader, het glas of de nap opnemen, giet het water er voorzichtig uit, plengt het in twee keer op de aarde.

Nog een keer wordt nu door den vader der vrouw een magische spreuk uitgesproken nl.:

„Ons eten is gaar en zacht, uw dienaar doet het U weten, geeft U er kennis van; heb ik het recht getroffen, juist gezegd, wees mij dan goedgunstig; reeds heb ik het U doen weten, heb het U kond gedaan; dus voorbij is onze schuld, ik gaf het U te kennen, heb het U geopenbaard.

Wil nu komen, wil toch eten, wij nooden U, dat gij U zat eet, U verzadigt, opdat gij ons gezondheid en welstand geve, ons niet doe branden of braden".

Nadat deze spreuk is geuit door den vader, komen de roode bloesems van de geesten, 't zij drie of vier, om de resten van het eten der geesten op den offersteen weg te nemen en op te eten. Ze mogen daarbij geen lepel gebruiken, maar moeten de spijs met de volle vijf vingers grijpen en in den mond brengen.

Zijn ze gereed, dan ordent de vader van de vrouw zijn sirih pinang doos (de pinangnoten zijn gespleten), neemt zelf en biedt het den anderen aan. Daarna verwijderen zich allen van den offersteen, het

ritueel is ten einde en het gewone maal begint; vleesch en eten worden verdeeld en genuttigd, en na afloop van het feest gaat ieder der gasten zijns weegs.

Echter komen zij allen na verloop van twee of drie nachten weer te zamen in het dorp van den man om daar dezelfde riten te vervullen als in het voorgaande medegedeeld, en daarmee is dan aan alle adat-eischen voldaan en de zaak afgehandeld.

Enkele specimina in het Timoreesch van de wijze waarop bij offers de geesten worden aangeroepen, zooals hiervoor in het Hollandsch reeds is weergegeven:

I. Onen hè toti alèkot na'ko inaf amaf ai naif ai beif.

Nakam nak: O aoe nai nok aoe be'i! Nèna ma nitnina:

On lit enoe namnono ma namkono es on aoe etoe ko ma aoe oeton ko, hè nati hom paoe sin ma hom titoe sin.

On aoe baè a nèman neki kaoe meski manoes loeman amsa, kaisa aoe oetènok ai aoe loema tè mès aoe etoe neoe be'i nok aoe na'i he nati noea ki onlè mita ma mihin hè nati noka ka meoeka nati hè haoe sin soefa ma kaoe hè nati sin napeni aoemina ma aoelèko!

Titoe sin ma paoe sin hè nati kais amfè sin napeni mapeetoe ma malala tè, foen fè sin bifè nok atoni napeni mainiki ma oètene.

Aoe baè, on in tono ma ankèka bi koean ès, ai bi bale ès, kalau noka ai meoe ai neoe fa meno mè, fai mè, fè ne aoe baè on in nèma, ma nahin no mèse on aoe ok sini bi boko no'ma oekaes no', he nati kalau aoe haoe anfa fafi ès, ai aoe haoe, anfa manoe ès, na nati aoe baèf on nita ma nahin. On aoe etoe ko, bi ni in oen, ai bi baki in oen, he nati in nita ma nahin. On aoe etoe bi ni in oen ai baki in oen hè nati hom baisenoem teni ma lonaem teni neoe hoemf enoe soef moeti.

Okè tè hom baisenoem tèni neoe ho be'i ma ho na'i akima ma amaoet hom poi man nok hom pèëman.

O aoe be'i nok aoe na'i nati hèm baisenoet neoe Oeis Neno apinat aklahat.

Nalali onan tè toea faoek ès moe'i tè antisi neoe atoni fafaoen nan ninoe oke okè.

II. Okè tè an omèn teni neoe bifè nan amaf ai in mnasit lè amatès nakam nak: Nèna O, aoe ama nok ho baè noea ki!

On lè lit enoe an nahaoen ma anmafatin mès aoe be'i nok aoe na'i on lè sin fè kèka èt in balne ma èt in tokne mes lit enoe bifè ès ma atoni ès ipoe nan haoe no'es on oleok ma nanindjok!

Mès aoea sin ipoe baoe no tè, kaisa nanini ma natolo, etoen fè in amfin on noea sin. fèto monè, hè nati noka ai mab-mabè, anpaoe sin hifè ès ma atoni ès.

O aoe be'i nok aoe na'i on ho fè tono ma ho fè kèkan.

Kalau neoe fa neno mè lifenoe baoe nan fa fafi ès ai manoe ès ai napaoe nan mnès nati on ho mita ma moehin, on oeta ès nane ma leota tè es nane bi ho koean ma bi ho balmoe.

Okè tè anbok nan moeit nan in foenoen na'ko in kon, neki nabèla bi fatoe le'oe bi tolak in toenan natoeni nek niti ai noni.

Nalai nan te, anonèn teni ma nak:

O aoe ama nok ho baè! Najoe foenoen neti ana, ma ès hoin na napoe foenoen nafoen.

Na'neki noentèn aoe be'i nok aoe na'i nati him baisenoe ma hi lonaè neoe aoe fenoe, soefa moeti, nok ho Oeis Neno apinat aklahat.

Na'antaoe ho nekam an bi moe'it i in linon in taèn.

Oeis Neno taoe ho nekam bi atef no'bian, aoe ina nok ana bi aoen bian, aoe be'i nok aoe na'i bian bian, bifè atoni amafèt mamonè i bian bian Oke te na anlolo.

Onèn neoe moe'it kalau hè anlolo.

Kalau anonèn nalali neoe nitoe mnasi fè na anonèn neoe moe'it. bia ai fafi, lè hè anlolo nan.

Onèn nok okal mnèsan na'anetoen nak:

Nèna O moe'it kaèn moe'it lomi!

Tatae, aoe ka kaloe, mes ka oeheo ko, aoe an ko hè noina ko neoe aoe be'i aoe na'i, ho kaisa moemtaoe bèsi in nèsan nok ai in pinan, ès aoe noina ko neoe aoe be'i aoe na'i, nok aoe ina aoe ama, kalau ina anleoen ko, atèn leoen ko, nati moetikan mani mapoetoe nok malala neoetne. neoe ho lioman ma ho taèman.

III. Nak: Ho soefa, ho kaoe on nanaèn: On na'ike tè nabeien; on baoe mhin fafi èn: on malia èn, matalè èn, ètan noet ko, oeton ko, baisenoe o, lonaen o, hè na ho fè. ho soefa, ho kaoef aoemina, aoelèko, hè nok mainnoe manikin hè keol abas ma baoe fafi.

Neoe onèn nalali onlè naè tè iolo fafi nanè; mès fafi nanè kan lolo fa lafoe, mès te onèn: taoe mnèsa neoe fafi in aoena; oke onlè na tè natoin tèk fafi in kanan. Nak: Neoe moe'it talan moe'it bian. moeit nekoe, moeit knètè, ena kioe, foi lani. nonè naè, ma nèsa lèlè. on foenoen nfian ko, nafoen nfian ko, on toeloe ko, noina ko, noe ho toea menoe. ho Oeis menoe, nati sinno man, moetaim man, on tnapoe ès ko, loekaè ès ko, on mèpa ès ko, on foet ès ko, on baèn ko lasi. taoe ko lasi, hè nait aoe nai a aoe lei, nait in taoe in

nekan lèko ma in tein lèko, neoe ho lioenmoe ho taémoe, hè na kai fè kai mapoetoe malala.

IV. Afi on haim nikèn ko, hai ka moèn man ko fa, es hai ote naoes hai mipein ko bèn, neno idjhe hai maim moe'it mèse, haim fè maikan ko, ho boekaèle on ho sisi, ho maka. hè ho amsa, hèn paoe lèko, titoe lèko, hè ho amsa fè mainikin nok oètene, naik fè mapoetoe nok malala.

Kalau nahoni namfaoe, moè elaï am ten.

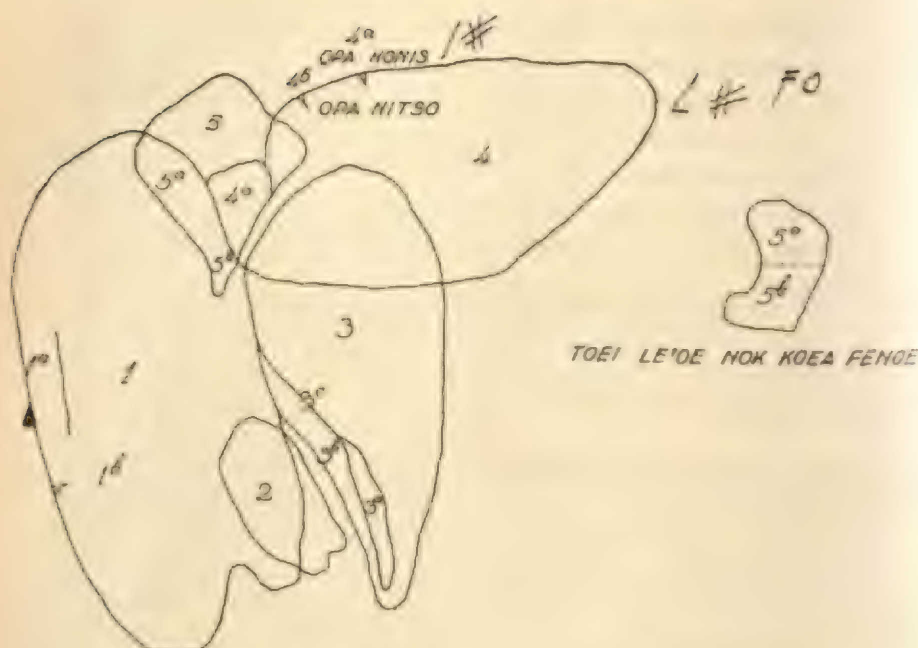
Timoreesche beurtsprake, waarvan vertaling gegeven is in *Echt roofhuwelijk* sub II, geschiedende als de ontmoeting der verzoening plaats heeft en er kinderen geboren zijn, w.m. men naar de vrouws ouders gaat:

Nak on aoe om tea ho balmoe ho tokmoe, on eoet ko, oeton ko hè nait ho nekmoe nahīn, ho tei moe nahin, oni mak aoe nono koit o aoe aï koit o. On baèfèto ma baè monè, on ka ila tèmè ka mata tèmè ou nami ko toea nain, mnèsa nain, he nait haman maboin, foefoene matoea nakne matoea het maline ma tam oke.

Neoe on eoet moelail kaoe èn moeton moelail kaoe èn, neoe ala hè haoe koemoe, ma fait koemoe. moepèt koem, moesèn koem, faf-koem, ma maifkoem, hê aoemina koem, aoelèko koem, napinoe na' akoe, hè na'kai mènas neoena, mnanè neoena, on kai boho ma, kaï eoesfani; He nait kaloe haman ma boin, kol kolea ma pal pala.

Leveronderzoek.

Waar bij de aanroeping der geesten herhaaldelijk sprake is van het leveronderzoek, geven we hierbij een teekening van een varkenslever met daarbij gegeven toelichtingen, opgenomen te Ofoe, landschap Amanoeban. We moeten hier opmerken, dat bij een dergelijk onderzoek, ook aan teekens, die geen aanwijzingen bevatten omtrent het gesloten huwelijk, aandacht besteed wordt. Elk offer, 't zij gebracht bij huwelijks-, dooden- of geboortefeest, wordt aangegrepen als een gelegenheid om wetenschap op te doen over de verborgen machten van geesten van hemel en van aarde, wier willekeur met schering en inslag weeft aan lot en levensgang van den naar zekerheid tastenden mensch. Het leveronderzoek is dus tamelijk uniform, doch men bedenke, dat niet alleen in de lever, maar ook in ingewanden nog allerlei onheilspellende omina zich kunnen voordoen. Men meene dus niet, dat alle mogelijkheden der voorteekenen in de volgende teekening bijeengebracht zijn.



Toelichting der teekening aangaande het leveronderzoek.

1. No Oeis Neno.
1a. nafèfon Oeis Neno toti-nteni ka-tfè laba, Oeis Neno nan Atoni (ès anmate).
1b. Oeis Neno simo.
2. nitoe nahèn (nitoe niman).
3. no pah.
3a. enoen.
3b. koea ana ai koea kolon.
3c. lanan oèn (enoe aisan).
4. koeatai.
4a. nitoe balan.
5. faine.
5a. toei le'oe.
5b. koea fenoe.

2. kaloe papa bi nahè nitoe lè na, nitoe kan simo (nato').
3. kaloe papa bi no pah lè na, tami teni lasi neoe pah ai pah toeaf.
3a. kaloe enoen nahenoe ton le i ton pèts, kaloe enoen meti ton lè i ton amnahas kaloe moei afa (atèf ana ana ès) bi lè enoen hèe'oen na hit matè.

4. kaloe moei papa bi koeati lè na, tami teni lasi neoe nitoe mnasi; hit nai ai hit be'i.
4a. Opa honis ès lè hit bia bikase namnekoe ai hit opat neoe ès, moe'it ai maoes.
4b. Opa nitoe on hit nobik ès lè na, hit mès maet.
5. kaloe moei papa bi fain on lè bèsi heli lè na, Oeisi ès hèn matè.
5a. moei papa bi toei le'oe lè na, ka lèko èsan matè.

Vertaling der toelichtingen van het leveronderzoek.

1. de leverlob, waarin Oesif Neno zijn wil manifesteert;
1a. verdikking (m.i. waarschijnlijk ontstaan door een woekering) is een teeken, dat Oesif Neno een nieuw offer eischt; en indien het niet spoedig gebracht wordt, zal Oesif Neno een man tot zich nemen.
1b. inkeep in den leverrand, een teeken, dat het offer door Oesif Neno goedgunstig ontvangen wordt.
2. mat (tikar) der geesten, of hand der geesten (Lobus quadratus).
3. aardlob, i.e. de lob, waarin de aardkracht en geest zich manifesteert.
3a. galblaas.
3b. een kleine leverreep vlak boven den ductus cysticus.
3c. Ductus cysticus (letterl. vertaald: is lanan oèn of enoen aisan, weg van het water of hengsel van de galblaas).
4. Lobus hepatis sinister.
4a. geesten-plaats.
5. Ligamentum coronarium hepatis.
5a. le'oe-schrift (magisch schrift).
5b. fenoe, vrouwen en geboorte magie; (van het woord knea kon men mij geen verklaring geven).

2. indien de geestenmat (Lobus quadratus) beschadigd is, zegt ons dat de afwijzende toorn der geesten aan.
3. indien de aardlob is beschadigd, dan zoeken wij de oorzaak bij aardkracht of bij den bietebouw.
3a. Wanneer de galblaas vol is, voorspelt dat een jaar van overvloed en der verzadiging; is echter de galblaas droog, dan spelt dat een hongerjaar. Zit er een beetje binnenvet op het dikste uiteinde der galblaas, dan is dit een teeken van sterfte.
4. Is de Lobus hep. sinister beschadigd, dan zoeken we de oorzaak bij onze oude geesten, onzen voorvader en moeder.

4a. opa honis letterl. vertaald, opa = gat, honis = geboorte; levend; opa is ook storten, vandaar beboeten, of boete betalen, een woordspelling als blijken zal:
opa honis dan beteekent, dat onze karbouwen of paarden zullen verdwijnen, dan wel dat we *boete* aan iemand moeten *betalen*, 't zij dieren of goederen.

4b. opa nitoe, gat der geesten, dat duidt op ons voetspoor en zegt ons, dat een onzer sterven zal.

5. Is het Ligamentum cor. hep. beschadigd, alsof het met een mes was ingesneden, dan zal er een vorst of hoofd sterven.

5a. is de toei le'oe beschadigd, dat is een slecht teeken, want er moet dan iemand sterven. (toei le'oe = schrift der le'oe; le'oe = magie).

Iets over den Bruidsschat (Poeah manoes).

Een belangrijk punt in de gegevens over het verloop van het adathuwelijk is de bruidsschat, waarover thans enkele hoofdtrekken ten beste gegeven zullen worden.

Nogmaals zij opgemerkt, dat het woord „belis" niet Timoreesch is; waar het op Timor door Timoreezen gebruikt wordt is het leenwoord.

Zuiver Timoreesch en nog algemeen gebruikelijk is de term: poeah manoes, letterlijk sirih pinang ter aanduiding van de bruidsschat.

In het Molo'sche, ook in Amfoan en Fatoe le'oe onderscheidt men tweeërlei poeah manoes nl.:

I. poeah manoes loeman [1]) = leege sirih pinang.

II. poeah manoes mnasi = oude sirih pinang.

De eerste wordt steeds voldaan bij het huwelijksaanzoek; in de voorafgaande studie is deze sirih pinang herhaaldelijk ter sprake gekomen.

Met de poeah manoes mnasi is het anders gesteld; daaraan zit nog heel wat vast.

Te Kaslioe (gebied van den fettor Moetis) maakten we het volgende geval mee.

Een jongeling getrouwd op de poeah manoes loeman ging met zijn jonge vrouw her- en derwaarts; die jonge vrouw bleef dus niet voortdurend in haar kampongmilieu.

Dit gaf de familie van het meisje, grootendeels reeds gedoopt, aanleiding tot bedreiging met een perkara en daaruit voortvloeiende adatboete. Op grond waarvan? vroeg ik.

---

[1]) In Amanoeban noemt men het poeah mnoeke, manoes mnoeke = jonge pinang, jonge sirih, of ook poeah tolo, manoes tolo = pinangbes, sirihbes.

Wel, zeide de familie, voor haar moeder is betaald 6 snoer echte moeti sala en elk snoer werd gelegd op tien gulden, te zamen 60 gulden. Wij hebben maar één meisje, had onze moeder er twee, dan zou voor elk als poeah mnasi, manoes mnasi moeten betaald worden 3 snoer kralen en dertig gulden.

Nu echter moet de volle bruidsschat destijds voor onze moeder betaald, door den huidigen schoonzoon geheel vergoed worden.

Een ander geval, waarop de Hulppr. Tjamplong mij attent maakte in Bokwien (landschap Amfoan) en waarnaar wij verder vroegen, deed blijken, hoe daar ook op de poeah loeman, manoes loeman het huwelijk gesloten werd. Echter eischt hier de moeder, i.e. familie der bruid, voor elke dochter de bruidsschat, die haar man destijds voor haar had gegeven, nl. 6 snoer kralen en 6 maal tien rijksdaalders.

Dit feit is soms afhankelijk van de verhouding van het aantal huwbare zoons tot dat der dito dochters. Een verstandige moeder weet wel, dat, als zij bijv. drie zoons en drie dochters heeft, de bruidsschat voor elk der laatsten betaald, straks weer schoon opgaat, wanneer haar zoons een bruid mee willen nemen naar hun geboortedorp.

Dikwijls echter zijn de schoonouders er niet opgesteld, dat de poeah mnasi, manoes mnasi betaald wordt, zelfs weigeren zij die wel om te kunnen eischen, dat de schoonzoon bij hen introuwt, hetgeen dan ook meestal geschiedt.

Ook in Noeataoes (landschap Fatoe le'oe) vertelde de oude fettor, dat de schoonzoon moet blijven wonen in het huis der vrouwsouders en hij geen recht heeft haar mee te nemen naar zijn geboortedorp. Als gangbare eisch voor de oude sirih pinang, noemde hij vier snoer moeti sala en veertig gulden.

Toen we te Pasi, ook landschap Fatoe le'oe, een geslachtslijst opnamen, bleek daar onverwachts het volgende:

Een broer uit de familie was overleden en liet een vrouw met één dochter na. De overledene had voor zijn vrouw nog niet gegeven de oude sirih pinang. Gevolg is, dat het dochtertje niet den familienaam van den overleden man draagt, doch dien der vrouw. (In 't Timoreesch zegt men zij gaat binnen in den naam der vrouw).

Ware het een zoon geweest, verklaarde de mansfamilie, dan zouden we ook na den dood van dien broer nog de oude sirih pinang voldaan hebben, opdat de zoon onzen geslachtsnaam zou dragen.

In Molo is men er over het algemeen op gesteld, dat de man bij de vrouw blijft inwonen, en de oude sirih pinang niet betaald wordt.

Nog onlangs vernamen we van een Timorees, gedoopt christen,

Bakoe Leob geheeten, wiens eerste vrouw overleden is, dat de twee kinderen uit dat huwelijk door de familie der vrouw zijn vastgehouden, opgevoed en bewaakt, opdat zij in den familienaam der vrouw zouden worden opgenomen.

Ofschoon de vader wel deels voor het onderhoud der beide kinderen zorgde, grondt de vrouwsfamilie hare rechten op het feit, dat de oude sirih pinang nog niet betaald werd.

In Amanoeban en Amanatoen is het in geval van roof- of schaakhuwelijk anders gesteld. Als regel geldt dan dat één der kinderen die uit zoo'n huwelijk geboren worden, aan de schoonouders wordt afgestaan.

Overigens vernam ik dat bij een aanzoek-huwelijk in Noenkolo (Amanatoen) eveneens de gewoonte heerscht om voor elk der dochters de vroeger voor de moeder betaalde oude sirih pinang terug te eischen, indien de man zijn vrouw wil mee voeren naar zijn geboortedorp.

Dit laatste vindt echter meestal eerst plaats wanneer er verscheidene kinderen, waaronder zoons, geboren zijn. Het gaat dan met een meer of minder groot feest, naar gelang van positie, rijkdom of rang der partijen, gepaard.

Wat het woord „belis" betreft, vernam ik te Bi Naoes in het landschap Molo, dat vroeger door Beloeneezen geroofde kinderen (meisjes), soms nog heel jong, werden te koop aangeboden.

Zoo werden enkele meisjes in dien tijd door dit dorp gekocht, hetgeen zij gaarne deden om in 't gebrek aan vrouwen te voorzien. De koopsom was hoog, en degene die dezen betaalde eischte later, wanneer het meisje huwbaar werd, dat de a.s. man kwam introuwen bij de pleegouders van het meisje, waarvoor een hooge „belis" betaald was. Haar echtgenoot kwam te verkeeren in den staat van een permanent dien-huwelijk, en zulke meisjes werden dan ook alleen binnen het stamverband waarin de „belis" hen bracht, uitgehuwelijkt; zij gingen dus uitsluitend wat men hier noemt „een huwelijk binnenshuis" aan.

Over de finesses van deze kwestie hoop ik mettertijd nog gegevens te kunnen verzamelen.

Enkele losse opmerkingen.

In het gebied van Amas heerschen huwelijkstoestanden, die zich scherp onderscheiden van de elders zich voordoende. De man heeft ongeveer niets in te brengen, trouwt bij de vrouw in en bekleedt een absoluut ondergeschikte positie.

Hij mag nooit zijn vrouw meevoeren naar zijn geboorte-kampong; komen er kinderen, dan wordt één kind afgestaan aan de ouders van den man.

Typisch is in dit verband de stereotiepe uitdrukking van het vrouwelijk deel der bevolking, wanneer men vraagt, hoe het toch komt dat eigenlijk de man hier niets in te brengen heeft. De vrouwen zeggen dan nl.:

De man komt immers maar alleen! Vraagt men: Vanwaar dit verschil met andere landschappen? De vrouwen antwoorden: de man komt maar alleen, zoo was het van oudsher!

Indien we bedenken, dat Amnas dicht bij de Beloneesche grens ligt, en vrijwel zeker aangenomen kan worden, dat een vreemde invasie van andere kusten in Beloe plaats vond en vandaar uit zich verbreidde, dan is de zoo even gereleveerde uitdrukking der vrouwen in deze streek misschien een aanwijzing. Men vraagt natuurlijk: Welke? En we antwoorden: Waarschijnlijk zijn de invallers zonder vrouwen gekomen en moesten zij om te huwen zich geheel onderwerpen aan de eischen der vrouwsfamilie, want de man kwam immers maar alleen.

Ter toelichting van de in deze streek heerschende toestanden diene nog het volgende:

Wanneer een man een vrouw trouwt, dan verlaat hij zijn ouders en gaat wonen in het ouderlijk huis van de vrouw; men noemt hem de verzorger, de kostinbrenger. De kinderen dragen den naam van den vader; slechts wanneer zij worden ingeleid in de le'oe (i.e. het magisch familiegeheim) de vrouw, dan krijgt het kind ook den naam, de „van" der vrouw. Bijv.:

Tae Taleloe, heeft een vrouw genaamd: Bi Loenat Tsoe; zij krijgen twee kinderen: Foenan en Bone. Foenan ontvangt den familienaam des vaders: Taleloe; Bone echter die van Tsoe, dus die der moeder, omdat de moedersvader hem ingeleid heeft in de le'oe der vrouwsfamilie!

De man blijft bij de vrouwsfamilie inwonen tot zijn dood. Sterft de vrouw eerst, dan moet de man in het huis der vrouw blijven met al de kinderen; hij mag niet terugkeeren naar zijn eigen huis.

Sterft de man eerst, dan moet zijn weduwe met al de kinderen, jongens en meisjes, naar het huis van wijlen haar man gaan om daar vuur aan te maken. De kinderen krijgen daar den bijnaam „a hake" = slaven, dienaars. Alle kinderen en het eigendom, alles blijft bij de moeder en gaat mee naar het huis van den man.

Baart de vrouw geen kinderen, dan verdeelt zij na haar mans dood

de bezittingen. Wil zij echter geen verdeeling, dan moet zij een jonger zusje of ook wel een ouder roepen en afstaan aan de mansfamilie, om daar hakef = slaaf, bediende te worden, opdat deze verhindere de vermindering van het eigendom, en de weduwe alles behouden moge.

Is er een rechtszaak of een kwestie, dan roept niet de vader des mans de wederzijdsche familie bij elkander, maar de oudere broer der vrouw.

Het is wel geestig, dat hier en daar een man zich op den bijbel gaat beroepen zeggende: De man is eerst gewrocht, waarom moet hij aan de vrouw onderworpen zijn? Echter zij berusten in den toestand, te meer waar zij ten slotte een eigen huis in de onmiddellijke nabijheid van dat der ouders van de vrouw mogen oprichten.

INBOORLINGENRECHT VAN DE KUST VAN GUINEA 1851 [1]).

Regerings-Vorm.

De Regering is zamengesteld naar gelang der uitgestrektheid van het krom en de onderhorige landschappen.

Te *Elmina*, de hoofdzetel van het Nederlandsch bestuur, in zeven kwartieren verdeeld, bestaat dezelve als volgt uit:

De Koning,

1ste, 2de en 3de Secretaris, Groot Vaandrig, Kwartiervaandrigs, Bijsonfoes en Burgemeester; terwijl voor zooverre de behandeling aangaat van zaken hun beheer betreffende, aan de Elminasche grooten zijn toegevoegd: de Koningen van Groot en Klein Commany, van Simbo en van Abremoe; de Caboceers van Ewiakrom en Doukonkrom, de Makelaar van Groot Commany, en de Caboceers van Eidiekrom en Ampenie.

Te *Axim*, in zes kwartieren verdeeld, is de Regering zamengesteld uit Koning, Secretaris, Spreker of Stokdrager, vijf Makelaars, Grootvaandrig, Kwartiervaandrigs en Terregenten van het boven en beneden krom.

Onder het gebied van *Boutrij* bestaat sedert de veroordeeling van Koning Botsoe geen algemeen hoofd, en staan thans enkele krommen in het Ahantasche landschap op zich zelven, of meerdere krommen worden door eenen Landvoogd beheerscht. In het laatste geval heeft elk krom nog deszelfs Caboceer of kroms groote welke aan den Landvoogd ondergeschikt is. De kromsregering is verdeeld in een hoofd, kromsgrooten of oudsten en vaandrigs welke geza-

---

1) N.B. Dit „Verslag van Inlandsche wetten en gebruiken op Nederlandsch grondgebied ter Kuste van Guinea, opgemaakt ten gevolge slotbepaling van artikel 9 van het Reglement van bestuur aldaar" (zie Bijdr. dl. 86, 1930, blz. 331, werd opgesteld „binnen het Hoofdkasteel St. George d'Elmina" door den aldaar in 1852 overleden Lt. Kolonel Gouverneur A. van der Eb.

Op het in het Archief van het Departement van Koloniën berustend Hs. werd de aandacht gevestigd door den sedert overleden Referendaris W. H. A. van Romondt. *Redactie.*

mentlijk het bestuur uitoefenen. Het volk is verdeeld in kwartieren waarvan de Vaandrigs bepaaldelijk aanvoerders zijn. Behooren meerdere krommen onder eenen Landvoogd dan maken de bewoners van twee of meerdere krommen dikwijls slechts één kwartier uit.

Voor het regtstreeksche gebied van *Boutrij* bestaan vier Makelaars waarmede het Gouvernement handelt, en waaraan de bevelen, en van het volk te ontvangene diensten worden opgedragen. Van oudstijds bestaan er bovendien op verschillende strand en boschkrommen welke alhoewel onder het gebied van Boutrij behoorende, niet in de onmiddelijke nabijheid liggen, Makelaars. Op zoodanige krommen echter waar geene Makelaars bestaan wordt met de kroms grooten onderhandeld.

De *Saccondeesche Regering* bestaat uit den Koning, Secretaris, Makelaar en Kwartier Vaandrigs; het krom is in vier kwartieren verdeeld.

De *Chamasche Regering*, waaraan zijn toegevoegd de Makelaars of Hoofden van het Eiland Sepoem en Chama labio, telt een Koning, Secretaris, Groot Vaandrig en vier Kwartier Vaandrigs.

De Regering van *Klein Cormantijn* bestaat slechts uit drie personen, de Koning, Secretaris en Groot Vaandrig; die van Apam is zamengesteld uit Koning, 1ste en 2de Makelaar en twee kwartier Vaandrigs, terwijl Berkoe telt een Koning, Makelaar, drie kwartier Vaandrigs en verscheidene Bijsonfoes.

Hollandsch Accra, in vier kwartieren verdeeld, heeft een Koning, Secretaris, 1ste en 2de Makelaar, een Terregent, vier Kwartiervaandrigs en een Bijsonfoe.

Deze verschillende Regeringen zijn bevoegd tot het beslissen en afmaken van palabbers (geschil); de Koning roept voor eene zaak van aanbelang alle zijne Makelaars, Vaandrigs en Kroms Grooten bijeen; voor gewone zaken komen de Kroms Grooten bij den Koning; en bij afmaking van eene zaak door de kwartieren, de Vaandrigs en diegenen welke eenigen invloed hebben.

Iemand eene zaak voor de Negerregering brengende geeft de vereischte wordende rum (minstens twee flesschen), zijne tegenpartij wordt tot dezelfde gift genoodzaakt en het geheel wordt onder elkander opgedronken en vermeerdert naar gelang de behandeling der zaak tijd vereischt. De zaken worden afgemaakt volgens bevinding en oordeel van degenen voor wien dezelve zijn gebragt; zij beraadslagen er onderling over en hooren getuigen tot staving van hetgeen partijen aanvoeren.

Getuigen moeten alvorens tot spreken toegelaten te worden fetiche drinken; aan de bovenkust te *Axim*, onderanderen eisschen zij betaling voor hun compareren en verloren tijd; te *Elmina* en verder aan de beneden Kust wordt niets aan getuigen voldaan, en is er slechts één geval waarbij betaling voor veroorzaakte moeite te pas komt, en wel bij eene valsche beschuldiging als wanneer de gedaagde indien het eene geldelijke reclame raakt, het regt heeft om het dubbele van hetgeen onregtmatig van hem werd gevorderd te eisschen; zijne tegenpartij is daarbij verpligt alle gemaakte onkosten van Rum etc. alleen te vereffenen.

In kleine geschillen bij ontbreking van getuigen wordt door een der partijen fetiche gedronken, bij die zulks aanbied of door de regering daartoe wordt gelast. Heeft de andere partij hiervoor zijne toestemming gegeven dan wordt de fetichedrinker in het gelijk gesteld.

In groote palabbers wordt tot het drinken van *Edoem* (soort van kwassie = bitter) door den Koning en Grooten bevolen, en zijn zij bij de bereiding tegenwoordig. Deze drank wordt echter aan de bovenkust niet door de in geschil zijnde partijen zelven gebruikt, maar naar gelang van hun geslacht een hunner zusters of kinderen, tot het drinken daarvan door de regering aangewezen. Te *Elmina* en meer beneden de Kust handelt men in soortgelijke gevallen op de volgende wijze. Er worden vanwege de regering lieden uitgezonden die buiten het krom twee geheel vreemde personen opwachten, welke zij voor den Koning brengen die hun met de in behandeling zijnde zaak en de namen der belanghebbenden bekend maakt en hun met vrijlating voor wien der partijen zij zulks doen willen, tot het drinken der Edoem gelast. Wie de Edoem drinkt en niet weder opgeeft wordt in het ongelijk gesteld en moet het gevorderde met alle gemaakte onkosten van rum en palmwijn mede voor zijne tegenpartij voldoen.

Bij het drinken van fetiche is degene welke dezelve dronk, dikwijls nog langen tijd na de behandeling eener zaak door bijzondere omstandigheden „*ernstig ziek worden etc.*", hetwelk als werking of straffe der fetiche wordt beschouwd, verpligt bij deszelfs wederpartij „*slechte zaak of schuld*" te komen belijden, onder aanbieding van een schaap en verzoek na vereffening, hetzij door onmiddelijke betaling of anderzints, de slechte fetiche van hem weg te nemen, opdat hij weder gezond worde.

Bij ontstaan eener groote palabber wordt door partijen gewoonlijk op de een of andere Koning, Negerhoofd, Groote of bijzondere ge-

beurtenis gezworen, waarvoor diegene op wiens hoofd zulks geschiedde geregtigd is tot den ontvangst van eene bepaalde boete welke door de in het ongelijk gestelde wordt voldaan voor zich en zijne wederpartij. Heeft hijzelven niet gezworen dan alleen voor deze.

Het zweren op het hoofd van deze of geene Caboceer of van eene fetiche, geschiedt dikwijls om zich van eene beschuldiging te zuiveren, tot het verzwijgen van eene gepleegde misdaad of tot het ten uitvoer brengen van iets dergelijks. Ook heeft het zweren op de Cabes somtijds plaats om door anderen daden ten uitvoer te doen brengen, waardoor dezen niet zelden zelven in groote palabbers worden gewikkeld.

Bij gevecht of voor zij oorlog aangaan wordt eerst de groote kromfetiche geraadpleegd door het trekken der acht fetiche touwtjes, en deze bij aldien zij gelukkig zijn een schaap beloofd; niemand trekt ten oorlog zonder buitendien beloften aan zijne bijzondere huisfetiche te doen.

Elk man welke het geweer dragen kan is tot verdediging van het land of krom verpligt. De vaandrigs zijn hunne onmiddelijke aanvoerders die de plannen tot aanval etc. regelen, en aan wien zij onvoorwaarlijk gehoorzaamheid verschuldigd zijn.

Elke vreemdeling is verpligt met het kwartier waarin hij zich eenigen tijd ophield uit te trekken; hij wordt van kruid en lood voorzien, en de onkosten daarvan onderling of door de Caboceers of Grooten gedragen. Die zich aan den oorlog onttrekt heeft dikwijls straffen, en stellig verwijtingen van de vrouwen te wachten. Oude lieden en vrouwen worden gebezigd tot het dragen van ammunitie; zij maken de achterhoede uit en zijn onder toezigt van de Kroms-Grooten die het kruid en lood uitdeelen, en over de kansen der oorlog beraadslagen.

De gevangen vijand wordt meestal onmiddelijk onthoofd, en vrouwen en kinderen bij verovering van een krom weggevoerd en later als slaven verkocht. Kwartieren van een krom onderling palabber hebbende en tot gevecht komende, worden de gevangenen gewoonlijk tegen losgeld vrij gegeven.

Verpligting en Verhouding van het Volk jegens de Landvoogden en Kroms-Grooten.

Alhoewel elk inlander, geen slaaf zijnde, over zichzelven beschikt, oefenen de Kroms Grooten een aanzienlijke magt uit, en zijn het vooral de Vaandrigs waaraan het volk het meeste gehoor geeft.

Het Gouvernement, volk tot dragers of ander werk benoodigd

zijnde, geven de Vaandrigs gezamentlijk met de Makelaars hunne bevelen. Ieder op zijn beurt wordt tot werk gelast, en hij die zich daaraan onttrekt of verzuim laat blijken, met rietslagen of eene kleine boete gestraft. Vreemdelingen tijdelijk het krom bewonende, zijn van bovenstaande maatregel niet uitgesloten.

Uitgenomen enkele boeten voor kleine misdrijven welke door de Kroms Grooten worden afgemaakt, heeft het volk hoegenaamd aan hen geene lasten of regten te betalen. Words soms een krom of kwartier door het Gouvernement beboet, dan draagt elk inwoner of diegene welke tot het Kwartier behoort deszelfs deel bij.

Tijd Rekening.

De tijd wordt berekend bij manen of maanschijn. Iedere maan dertig dagen, twaalf manen een jaar, eene maan vier weken en eene week zeven dagen; zoodat iedere maan eene maand uitmaakt, en bij eene hernieuwde verschijning eene nieuwe maand voor hun aanvang neemt.

Bij overlevering hunner voorouders hebben zij eene instelling welke de weken verdeeld in goede: Adei, half slechte: Adim en ongelukkige: Ayanfoo; iedere dag der week te beginnen met Adei (Zondag) wordt eene dezer benamingen toegevoegd, de volgende Zondag Adim, de derde Ayanfoo en de vierde weder Adei. Zij verdeelen wijders de dagen der week in mannen en vrouwen of gelukkige en ongelukkige dagen; Zondag, Woensdag en Vrijdag zijn de gelukkige of mannendagen, waarop zij hunne ondernemingen regelen, costuum maken en te velde trekken.

Landbouw, Rosaren, Etc.

Ieder inlander heeft deszelfs eigen of familiegrond in, ook buiten het krom, of onder andere krommen gelegen. Hij en de zijnen alleen mogen er werken, zij rosaren eenmaal 's jaars en maken den grond tot beplanten geschikt.

Wanneer iemand zonder zijn toestemming van den grond gebruik heeft gemaakt, dan neemt de eigenaar eene pot en zet dezen ten ondersten boven op zijn eigendom, ten teeken niemand aldaar gedurende drie jaren zal mogen rosaren. Na verloop dezer drie jaren wordt er ter plaatse eene kabriet geslagt en met haar bloed de pot besprengd, waardoor de fetiche is opgeheven: zoolang zulks niet is geschied, moet volgens algemeen geloof alle oogst op den geschonden grond mislukken.

Ieder krom of gehucht heeft eene grond of boschfetiche volgens welke aldaar eenen dag in de week niet gewerkt mag worden. Aan de bovenkust wordt daarenboven elke Adim maandag en elke vrijdag niet gerosaard; te Elmina en verder benedenwaarts de Kust gaan dingsdags geene visschers uit, en wordt in het bosch niet gewerkt.

Slavernij.

Slaven zijn het volstrekt eigendom van hunne meesters en kunnen weder door hen worden verkocht, met uitzondering van familieslaven, welke door bijzondere bepalingen aan het familiehuis of den stoel behooren. Men verkrijgt slaven door aankoop, erfenis of gevangenneming in tijd van oorlog. Slavinnen kinderen worden het eigendom van haren meester, zelfs dan wanneer de Vader een vrije neger is. Slaven worden door den eigenaar onderhouden, tenzij deze hun vergund voor zichzelven te werken, hetgeen somtijds plaats heeft met verarmde familiën.

Impia of Pandelingschap.

Iemand kan door deszelfs familie als pand worden gesteld, of zich zelf voor schuld als dusdanig geven. De pandeling is voor den tijd zijner impiaschap als slaaf van den pandhouder te beschouwen, met die uitzondering dat hij niet kan worden verkocht. Hij is verpligt het hem opgedragen werk te verrigten en geniet daarvoor voeding en kleeding.

Het stellen eener impia is zeer algemeen en wordt gehouden voor eene gemakkelijke leening zonder of met bijbetaling van minder interessen dan bij eene gewone leening, waarvoor 50 % rente wordt in rekening gebragt.

Wanneer de impia eene vrouw heeft of neemt, werkt hij slechts drie dagen in de week voor zijnen meester, welke hem de overige dagen geeft om voor zich en de zijnen te werken; in dat geval bekomt de pandeling dan ook slechts met het nieuwjaars-feest of Kontoem eenige paantjes en wat rum of palm-wijn ten geschenke. Een impia als boodschapper of andersints door zijnen meester naar elders gezonden wordende ontvangt goud tot onderhoud voor de reis.

Wanneer zulks bij de gemaakte overeenkomst niet is verboden, wordt de vrouw voor impia gesteld, veelal als vrouw genomen; zij zorgt in dat geval voor de huishouding en persoon haars meesters, en de gewone interest van eene dollar voor ieder geleend once goud wordt bij de restitutie niet gerekend.

Wie impia moet stellen om zijne schulden te voldoen, beschikt over deszelfs vrouw, kinderen en slaven, ook over impia's reeds door een ander bij hem gesteld. Het hoofd eener familie, op den stoel dezer familie geplaatst, over alle derzelver jongere leden, deszelfs broeders en zusters of hunne nakomelingen, welke hij weder aflost, zoodra zijne middelen zulks gedogen.

Het goud voor de impia wordt gewogen met 1/16 Engels of een smanka doorslag; bij de teruggave van het goud is het dubbele der gewogen doorslag verschuldigd, en men betaalt bovendien een Engels voor ieder geleend once.

Wanneer de impia weigert te werken of wegloopt, is men verpligt een ander persoon in zijne plaats te stellen, of het geleende goud terug te geven, met bijvoeging van alle onkosten wegens opsporing of terugbrenging van den impia gemaakt door degene bij wien hij was gesteld.

De impia zich in schulden brengende, en deze door den pandhouder betaald wordende, komt het bedrag daarvan geheel of gedeeltelijk na overeenkomst met degene die hem voor impia stelde, ten laste van de hoofdsom.

Wanneer de impia komt te overlijden, en verre van degene verwijderd is die hem stelde, of het vervoer derwaarts moeijelijk is, wordt hij door deszelfs meester begraven, welke de onkosten geheel of ten deele in rekening brengt naar gelang hij over den impia te vreden was of niet. Hij zendt eenen boodschapper tot den steller der impia om van het overlijden berigt te geven en verzoekt om te komen reknen; waarna de geleende som wordt teruggegeven of eene andere impia gesteld.

Bij overlijden der impia is steeds een derde der geleende som verloren, en wordt dit van het geheel afgetrokken, zoodra het verschuldigde bedrag is gebleken.

Een Caboceer veel goud benoodigd zijnde, stelt zich zijn volk en krom voor impia, en gaat wekelijksch met zijne onderhorigen naar gelang der overeenkomst voor den geldschieter, twee à drie dagen rosaren tot zoolang de voorgeschotene gelden zijn vergoed.

Bij het stellen van fetiche of sieraad, goud en goederen voor impia wordt de tijd tot aflossing bepaald; is deze met een klein uitstel, wat steeds wordt toegestaan, verstreken dan heeft de pandhouder het regt het goud etc te verkoopen of voor zich te behouden, tegen de prijs waarvoor hetzelve werd gesteld, zonder daardoor deszelfs regt te verliezen op het meerdere bedrag der schuld in vergelijk der waarde van de verkochte of verbeurtverklaarde impia.

Verdeeling der Stammen.

Met een gering onderscheid is de verdeeling der verschillende stammen langs de Kust van *Axim* tot *Accra* als volgt:

1. Entjua, de honden.
2. Ensonna, de vossen.
3. Ekkoena, naam van den oudsten der stam.
4. Arvowin, slakkenhuizen.
5. Djumna, naam van den oudsten der stam.

Deze vijf stammen behooren bij elkander.

6. Annona, de papagaaijen of Annos kleine kinderen.
7. Afiënna, naam van den oudsten der stam.
8. Agonna, naam van den oudsten der stam.

Deze drie stammen behooren bij elkander.

9. Sakkio, naam van den oudsten der stam.
10. Akkona, de buffels.
11. Abrotoe, de melhiostruiken.
12. Eibriadie, de geheimlieden.
13. Etjudan, de tijgers.
14. Agonnie, de koralen.

Deze zes stammen behooren bij elkander.

Godsdienst, Fetiches.

Hoewel het geloof aan een Opperwezen bij sommige Inlanders bestaat, neigt het algemeen naar eene goede en slechte fetiche; of naar eene goede of slechte *Saman* of geest. Elke fetiche heeft zijnen bijzonderen naam, zoowel de groote krom fetiches, als de zoogenaamde huisfetiches.

De goede fetiches worden gezegd te verblijven op alle eenzame plaatsen, eilandjes, groote rotsen of zoodanige plaatsen als door de fetiche priesters worden aangewezen. Zij weten niet wat eigenlijk hunne fetiches zijn, hebben echter voor de plaatsen aan dezelve gewijd veel vrees en ontzag; verbeelden zich iedere fetiche hun naar welgevallen doet leven of sterven, ziek of gezond maakt, in alles behulpzaam kan zijn, en over hun naar goeddunken beschikt, waarom zij door hunne offers trachten dezelve ten goede te stemmen.

Het verblijf der slechte fetiches is onbekend; men veronderstelt dat zij zich in het bosch en in den grond ophouden.

Door *Saman* wordt verstaan: de goede of slechte geest van eenen overledene, wanneer door ziekte of vele volgende sterfgevallen in

eene familie blijkt dat dezelve slecht is, hetgeen de fetiche priesters en touwtjes moeten beslissen, wordt een zoodanig lijk opgegraven en verbrand; hierdoor de slechte Saman vernietigd en van de familie van den overledene de ziekten etc. aan den Saman toegeschreven, weggenomen.

De goede fetiches zijn verdeeld in algemeene en bijzondere; de algemeene zijn die waarvan slechts één in ieder krom is, en door hen de groote fetiche genaamd wordt, aan wien voor het algemeen belang, voor goede vischvangst, goede oogst, voor regen en droogte wordt geofferd.

De bijzondere of huisfetiche is die van elken neger voor zich en zijn huisgezin; zij offeren aan deze bij iedere buitengewone en goede gebeurtenis. De offers bestaan gewoonlijk in vleesch van boschkabrieten, pisang, jams en eijeren; het bloed en de ingewanden van schapen en kippen wordt in de fetische bak gestort, welke zich veelal in de slaapkamer bevindt. Wanneer hun iets bijzonders overkomt raadplegen zij de fetiche of laten hiervoor eenen fetichen priester roepen, welke met behulp van de fetiche trom en touwtjes verklaart wat de fetiche wil, welke offers hij verlangt, en bij ziekte wat er gedaan moet worden om te herstellen. Aan de slechte fetiches moet het geheele offer gegeven worden, aan de goede alleen het bloed en de ingewanden; somtijds een der voorpoten van het gedoode dier.

meeste der Negers dragen een stukje goud ter eere hunner bijzondere fetiche; die vele slaven bezit heeft gewoonlijk een derzelven naar zijne fetiche genaamd, welke alsdan ook ter eere van deze fetiche een stuk fetiche om den hals draagt.

Ieder Neger heeft voor zijn leven eene verboden spijs of drank; eenige mogen b.v. geen palmwijn drinken, andere geene kabrieten of kippen eten, derden alleen kippen gebruiken die van zuiver witte vederen voorzien zijn. Ook heeft ieder eenen dag in de week de dag zijner fetiche, waarop hij geen kaantje (milie brood), geen kabriet of krabben mag eten, geen palmwijn mag drinken. Iedere fetiche heeft zijne soort van verbodene spijs of drank.

Voor de goede Saman wordt ieder jaar bij het eten van nieuwjams een schaap en rum geofferd. Om te weten of dit offer goed en aangenaam is wordt eerst een haan geslagt, en zijn de in dezen gevonden zaadballen zwart dan bestaat er eene hindernis, en worden de fetiche touwtjes geraadpleegd om te weten welke deze is, en haar weg te nemen, waarna men eenen tweeden haan slagt en daarmede

voortgaat tot dat er een is aangetroffen, waarin beide genoemde deelen geheel wit zijn.

De acht fetiche touwtjes zijn stukken touw of leder waaraan in het midden verschillende zaken, als eene tijgertand, een stukje ijzer of koper, de poten van een boschkabriet, van den miereneter etc. zijn bevestigd, en welke weer afzonderlijk verschillende beteekenissen hebben. Deze touwtjes worden door een persoon hieraan gewoon door elkander getrokken, en zooals het toeval of de behendigheid dezelve te zamenbrengt, de beteekenis er van uitgelegd in overeenstemming met hetgeen men wenscht te vernemen.

Fetiche Priesters & Priesteressen.

Het priesterschap bestaat op weinige uitzonderingen na niet door erfregt; elk een deze waardigheid kunnende bekleeden en weder verlaten, aanvaarden vele dezelve ter bereiking van een gemakkelijk en lui leven. Die voor de betrekking genegen is, en zich daartoe aanbiedt, gaat voor een tijd bij een fetiche priester in de leer, wordt door hem met de geheimen van het vak bekend gemaakt en daarna openlijk ingewijd.

Hoewel de fetiche priesters geen direct deel aan de regering nemen wordt er geene groote zaak beslist, geen oorlog ondernomen zonder hun te raadplegen. Algemeen staan zij in groote achting, en wordt soms een fetiche priester door Europeesche gezagvoerders gearresteerd, het volk zal zich veele moeite en opoffering getroosten, om hem zijn vrijheid terug te geven.

Meestal met de kracht en de werking van inlandsche gewassen (medicijnen) bekent, worden zij als docters gebruikt, en aangezien zij zich goed laten betalen, zijn hunne inkomsten niet gering.

Eene vrouw welke verklaart de ingeving als fetich priesteres te hebben ontvangen, wordt indien zij gecalesaard is door haren man vrij gegeven, en even als hiervoren gezegd is, in de leer gezonden.

De priester Antona bestaat door erfregt en wordt opgevolgd door de nakomelingen van den persoon Odiena, een jager van Simbo die het eerst Elmina ontdekte, en zich met zekeren Aeramanca van Cape Coast vereenigde ter oprigting van eene hut op de plaats welke nader den naam van Kapel heeft verkregen.

Na den dood van deze twee lieden hebben hunne kinderen en kindskinderen andere hutten opgezet; de muts en het trommeltje waarmede zich hunne ouders vermaakt hadden, even als hunne woning, voor heiligdommen gehouden, en een hunner tot priester

gemaakt. Uit dien hoofde heeft de priester Antona het regt, om op zijne heilige dagen alles wat hij, hetzij van producten of vee tot het doen van offers noodig heeft, door zijne dienaren op de markten te laten wegnemen.

Het was met Acramanca en zijne onderhorigen dat Diego d'Azambaja in het jaar 1482 overeenkwam om het Fort St. George te Elmina te bouwen; hetzelve werd in 1637 op last van Graaf Mauritz van Nassau door de Hollanders veroverd, onder bevel van den Overste Kuhn met eene sterkte van negen schepen, acht honderd Militairen en twee honderd Matrozen.

Nogthans leest men voor het Fort te Elmina in de latijnsche taal het volgende:

Toen de doorluchtigste en edelmoedigste J. Mauritz, Graaf van Nassau, Braziliën beheerschte, is onder het opperbevel van den Overste Kuhn dit zeer sterke slot in vier dagen bemagtigd en ingenomen in het jaar 1637 den 29en Augustus.

Afgoden of Fetiches.

Iedere landstreek heeft zijne fetiches of goden; behalve de Antona, eene rots, en de Iatar, eene kom te Elmina, bestaan hoofdzakelijk de volgende:

Benjan eene rivier te Elmina, Bossumpra eene rivier te Chama, Bossum Etju eene rivier te Astrantijn, Tando eene rivier te Astrantijn, Sakkoem eene rivier te Acra, Emisang eene rivier in het Tontijnsche, Greboerra eene kom te Affoetoe, Aasmankma eene Boschkaadje te Eqoeafoe, Bossum-Doem, eene Eiloemboom op de Eqoeafoesche berg.

De zon, maan en sterren worden over de massa genomen, geene eerbied bewezen. Kwartier twee van Elmina laat bij nieuwe maan drie malen hare fetiche trommen slaan, en bij iedere slag wordt een verbazend leven en geschreeuw gemaakt.

Fetische Beesten,

zijn de Olijphant, de tijger, het ram, de landschildpad, de krokodil, de leguaan, de hagedis, de zwarte slangen, de stinkvogel, de valk, de papagaai, de walvisch en meer anderen.

Fetische Meiden of openbare Vrouwen.

Vooral in het Ahantasche landschap vindt men deze schepsels. Het zijn meestal slavinnen of slavinnenkinderen, welke door vermogende

mannen of vrouwen bepaaldelijk hiertoe worden aangekocht, of van jongs af bestemd en aan het publiek geschonken. Door kleeding en opschik zijn zij voor iedereen te herkennen, en worden door de fetiche priesters of priesteressen zoodra zij huwbaar zijn, met bijzondere ceremoniën ingewijd. Zij staan elk man tegen betaling van 1/16 Engels goud ten dienste, op uitzondering van hem die hen na de inwijding het eerst beslaapt; deze vervalt in een te betalen kostuum hetwelk wordt besteed ter aankoop van nieuwe voor het vak bestemde meisjes.

Van het verdiende loon moet meestal nog ten behoeve der eigenaars of eigenaressen worden afgestaan. Er is geene bepaling die de dochters verpligt om het bedrijf der moeder uit te oefenen; meestal heeft zulks geen plaats.

Ajins of Vampijrs.

Het geloof aan Ajins is zeer algemeen en dikwijls hebben beschuldigingen plaats tegen personen welke hiervoor worden aangezien. Men schrijft hen de magt toe, om in de slaap onmerkbaar te dooden, het bloed uit te zuigen of andere onheilen te weeg te brengen. Menschen als Ajins beschouwd worden door het volk verafschuwd, en hebben menig maal mishandelingen te verduren; vroeger werden zij levend verbrand, thans echter wordt hun Edoem toegediend, en daarbij even als bij beschuldiging van groote misdaden plaats heeft, de „Eed van Zuivering" toepasselijk gemaakt.

Deze eed bestaat in het aanroepen der fetiche, welke hun wanneer zij de waarheid te kort doen mogen dooden, of bij het heiligste voor den Neger de nagedachtenis en het gebeente van hunne voorouders, welke zij de grootste achting toedragen.

Vrouwen Schennis.

Hoewel deze misdaad, welke zelden voorkomt, door de Negers niet van zeer groot belang wordt gerekend, laten dezelve het misdrijf niet ongestraft.

Door de kroonsgrooten eene dusdanige zaak afgemaakt wordende, vervalt de dader in eene geldboete van 1 once à 4 once Engels liquide goud ten behoeve van de vrouw zelve, of van de moeder van het meisje waaraan het misdrijf werd gepleegd.

Een man en eene vrouw buiten het krom in de opene lucht gemeenschap met elkander hebbende, worden beide in eene kleine boete geslagen, en algemeen door het volk openbaar uitgejouwd.

Huwelijk—Calisaren.

Verpligting van de Vrouw omtrent den Man.

Het huwelijk geschiedt zonder toestemming van het meisje, en wordt door de ouders en wel hoofdzakelijk door de moeder geregeld. Het kostuum is onbepaald; gewoonlijk wordt er 1 once goud met wat rum, tabak en paangoederen aan de familie betaald. Is het costuum betaald dan wordt het meisje openlijk rondgeleid, en door de familie en vriendinnen bij den man te huis gebragt, ten einde ieder te doen weten dat zij van dat tijdstip af zijne wettige vrouw is.

Een vader is verpligt ieder zijner zoonen eene vrouw te geven en het hoofdgeld voor hun te voldoen; zoolang hij zulks niet heeft gedaan is hij aansprakelijk voor alle boeten of costumen wegens overspel op de zoons loopende.

Ieder calisaart zoovele vrouwen als hij onderhouden kan en hem goeddunkt; zij brengen niets ten huwelijk, er bestaat geene gemeenschap van goederen; de man is verpligt zijne vrouw alle benoodigheden te geven, alle aankoopen voor de huishouding te doen, en zijne vrouw goud voor dezelve te geven.

De vrouw zorgt dat de spijzen worden toebereid en doet geene negotie dan ten voordeele of namens haren man. Manspersonen, behalve die harer familie, haar geschenken doende komen deze aan den man. De vrouw tijdens haar huwelijk in schulden komende wordt hare familie hiervan kennis gegeven, en de man betaalt geheel of gedeeltelijk ten laste van de familie; ook de vader of een der leden van de naastbestaanden van zijne vrouw kunnen voor schulden zich bij den man om goud vervoegen; hij verstrekt zulks naar goedvinden en voegt het geleende bedrag bij dat van het voor de vrouw betaalde hoofdgeld.

De man kan voor zijne schulden vrouw en kinderen als impia's stellen, doch is verpligt bij de aflossing alle schulden door hun gedurende het impiaschap gemaakt te voldoen, zonder zich deswege op de naastbestaanden van de vrouw te kunnen verhalen. De vrouw gedurende haar impiaschap kinderen bij eenen anderen man verwekt hebbende, brengt deze bij de aflossing tot haren man, die dezelve als de zijnen aanmerkt, en over hun na welgevallen beschikt.

Een man zonder het vereischt wordende costuum te betalen, met eene vrouw verblijvende, kan haar nog de bij haar verwekte kinderen als impia's stellen; hij onderhoudt en kleedt hen, zij werken voor hem. De vrouw hare broeders of zusters, en zusters nakomelingen kunnen

zoodanig verwekte kinderen als impia's stellen; de vader of deszelfs opvolgers zijn van dit regt ontstoken.

Man en vrouw verlaten elkander na goedvinden; hetzij de man de vrouw wegzendt of vrijgeeft, of zij verklaart niet langer bij hem te willen blijven.

Wanneer de man de vrouw voor overspel of andere gegronde redenen wegzendt, eischt hij van de familie het betaalde costuum, de voor haar of voor de hare voldane schulden, en tien dollars hoofdgeld voor ieder der bij haar verwekte kinderen. De vrouw is verpligt alle goederen, goud en paantjes gedurende het huwelijk van haren man verkregen terug te geven; de kinderen bij den vader willende blijven, worden twee dollars voor ieder hunner van het bedrag door de vrouw en hare familie aan den man verschuldigd afgetrokken, en de tien dollars hoofdgeld niet berekend.

Wanneer het huwelijk met wederkeerig goedvinden wordt ontbonden dan eischt de man steeds dat de vrouw door het drinken van fetiche bezweert dat zij hem nimmer ontrouw was of dit beleed. Verkiest de vrouw te scheiden en veronderstelt de man dat zij met iemand anders wil gaan leven dan verklaart hij haar onder het drinken van fetiche en noemen van persoon, dat indien zij dezen tot vrouw koomt de fetiche haar zal dooden. Wil nu de vrouw werkelijk later met eenen zoodanigen persoon eene verbintenis aangaan, dan is zij verpligt haren vorigen man eerst te verzoeken de bezwering van haar weg te nemen, hetgeen meestal geschiedt tegen betaling van 4 Eng. liq. goud.

Een man, lange jaren met eene vrouw verblijvende, bijzonder over haar tevreden zijnde, en haar dit willende bewijzen, roept hare familie bij elkander en verklaart haar het hoofdgeld te schenken, en dit nimmer, in welk geval ook, te zullen vorderen. Ten bewijze van dankbaarheid zendt de familie, na deze verklaring den man een schaap en eene flesch rum als geschenk.

Zooals reeds gezegd is de vrouw zorgt voor het huishouden; wordt de man tijdens hunne verbintenis behoeftig dan is zij wanneer er geene andere middelen daartoe bestaan, verpligt in zijne voeding te voorzien.

Bij overlijden van den man worden tien dollars van het betaalde hoofdgeld aan de vrouw geschonken, wordt zij door deszelfs opvolger als wettige vrouw aangenomen en voldoet deze slechts een en een half Engels liq. goud als nieuw hoofdgeld aan de familie. In zulke gevallen behoudt de vrouw alle goederen van haren eersten man, en tijdens haar vorig huwelijk verkregen. Wanneer zij niet bij den opvolger van haren man wil blijven, wordt het betaalde costuum, het

hoofdgeld der kinderen, de voor de vrouw met weten harer familie betaalde gelden en alle paantjes en gouden sierraden terug genomen.

Ook bij overlijden der vrouw vervallen tien dollars van het voor haar betaalde costuum, en willen de kinderen bij den Vader verblijven dan wordt het bedoelde bedrag geheel geschonken; hare paantjes en sieraden worden gedeeltelijk met haar begraven, en onder de kinderen verdeeld. Zijn er geene kinderen dan wordt alles door den man behouden, en het hoofdgeld en de met weten der familie voor de vrouw betaalde schulden gerestitueerd.

Ouderlijk Regt op de Kinderen.

Elk kind van vrije negers is het eigendom van zijne ouders, kan door hun als pand worden gesteld, en als slaaf worden verkocht. Daar bepaaldelijk de moederlijke linie wordt gevolgd, oefent de moeder het grootste gezag over de kinderen uit. Het kind is verpligt voor deszelfs ouders te werken, en wordt zoolang tot dat hetzelve in staat is voor eigen onderhoud te zorgen, door hen gevoed. Zusters kinderen, waarvan de ouders overlijden, worden insgelijks het eigendom van den oom of tante van de moeders zijde, en ontvangen dezen dan ook den naam van vader en moeder. Ditzelfde heeft plaats met verdere betrekkingen, welke aan de erfgenamen van de moederszijde vervallen.

Alhoewel de kinderen de moederszijde volgen, trekken de zonen met het Kwartier van den vader te velde.

Onderlinge Verpligting der Familien.

Bij belangrijke zaken bestaat eene familieraad, welke over de betaling van zekere schulden, en over de regeling van andere zaken de familie betreffende handelt. De familie helpt elkander onderling bij het bouwen van woningen en het bewerken van land.

Familie Schulden.

Elke erfgenaam welke de erfenis heeft aanvaard, is verpligt wanneer er door belanghebbenden aangifte van een door den erflater nagelaten schuld is gedaan, dezelve te voldoen. Deze aangifte geschiedt met het geven van een à twee flesschen rum. De aangifte verzuimd zijnde, kan de betaling worden geweigerd, tenzij er voldoende getuigen bestaan, of de eischer bij het overlijden van den erflater is afwezig geweest.

Veronderde erkende familieschulden worden door het hoofd der

familie of door de gezamentlijke leden gedragen. Gewoonlijk helpt zich eene zoodanige familie, wanneer er geen geld voorhanden is, met het pandstellen van een of meerdere der betrokkenen. De ouders kunnen voor de schulden van hunne kinderen, zoolang zij bij hen inwonen, worden aangesproken.

Personele Schulden.

Iedere schuldenaar zijne schulden niet betalende kan hiervoor worden aangeklaagt, hetzij bij het Gouvernement of bij de Kroms Grooten. De aangifte van de vordering geschiedt bij de laatste met vooruitbetaling van een weinig rum waarvan de onkosten op rekening van den schuldenaar komen. Gewoonlijk wordt een klein uitstel voor de betaling verleend: is dit verstreken en de vereffening niet geschied dan wordt de schuldenaar aan een blok geslagen tot de betaling volgt.

(Deze maatregel is sedert lang door het Gouvernement krachtdadig tegen gegaan en vindt thans zelden plaats daar waar een Europeaan bevel voert).

De schuld ontkent wordende wijzen getuigen of de Edoendrank de kwestie uit.

Geene schulden hoegenaamd mogen worden gevraagd op den fetichen dag of gedurende de kontoem. Iemand zich voor schulden verwijderd hebbende kan zich op dezen tijd, met zekerheid voor zijnen persoon, vertoonen.

Ziekten. — Besmetting.

Bij verschijning eener aanstekende ziekte wordt aan den ingang van het Krom op de algemeene weg eene boschkabriet aan drie stokken opgehangen, een kabriet uit het Krom in den omtrek begraven, stokken regt in den grond gestoken en tusschen deze weer andere ingevlochten en met klei vast gezet. Op de groote fetiche plaatsen van het Krom wordt rum, palmwijn en een schaap geoffert, de kontoem trom geslagen en gedurende den dag de kontoem dans gedanst.

Men is verpligt diegenen welke door eene besmettelijke ziekte wordt aangetast, onmiddelijk uit het Krom te verwijderen, en op eene afgezonderde plaats in het bosch te behouden. De zieken worden zooveel mogelijk alleen door personen opgepast, die vroeger aan dezelfde kwaal lijdende waren.

Bij ziekte worden de fetiche priesters steeds geraadpleegd, zoowel

om bij de fetiche naar de oorzaak der ziekte te vernemen, als om die weg te nemen en de zieke van geneesmiddelen te voorzien.

Gebruiken bij de maandelijksche Zuivering en Zwangerschap der Vrouw.

Gedurende de maandelijksche zuivering is de vrouw onrein, en heeft zes dagen alleen zonder de woning van haren man te mogen betreden. In de boschkrommen wordt dit gebruik het stipste opgevolgd, en begeeft zich de vrouw gedurende den bedoelden tijd buiten het krom.

Een meisje huwbaar zijnde wordt dit door versieren en rondleiden bekend gemaakt, en mag zij gedurende acht dagen geen huiselijk werk verrigten.

Te Accra alleen hebben in dit geval geene openlijke costumen plaats, de familie wordt slechts met den maagdelijken staat bekend gemaakt.

Bij de eerste zwangerschap der vrouw wordt zij tegen de achtste maand door eenige vriendinnen met fetiches omhangen, met aarde klei en ander vuilnis besmeerd en naar zee gebragt, om te worden gewasschen. Op haar togt derwaarts heeft zij echter te verduren dat de jongens haar met steenen enz. werpen tot de plegtigheid is afgeloopen.

Eene vrouw gedurende de zwangerschap stervende wordt geopend, het kind uit het ligchaam gehaald, en bij de moeder begraven. Te Accra wordt eene zoodanige overledene vrouw niet ter aarde besteld, maar naar het bosch gedragen, en ten prooi aan de dieren des velds gelaten.

Een miskraam wordt de vrouw als schande aangerekend en heeft dit plaats dan wordt zij door het jonge volk en de vrouwen, gescholden en geslagen. Volgens inlandsch oordeel is van zoodanig geval, door het plegen van bedrog of het spreken van onwaarheid, de vrouw zelve de oorzaak.

Geboorte.

Bij geboorte van een kind wordt hetzelve den voornaam gegeven naar den dag der week, benevens voor het eerste kind den naam des grootvaders van vaderszijde; voor het tweede kind (een jongen) den naam van een der broeders of zusters des grootvaders van vaderszijde; voor een meisje den naam der grootmoeder van vaderszijde, en voor het derde eenen naam der familie mede van vaderszijde.

De geboorte van twee kinderen één van het mannelijk en één van het vrouwelijk geslacht wordt voor gelukkig gehouden; van drie kinderen twee van het vrouwelijk en een van het mannelijk, voor ongelukkig.

Tweelingen van het mannelijk geslacht worden genaamd: *Atta Pennien* en *Atta Kakkera;* te Elmina en voor zooverre zich de Fantijnsche taal aan de benedenkust uitstrekt, blijven deze namen voor meisjes hetzelfde. Aan de bovenkust voegt men er bij *Attansa*, terwijl te Accra mannelijke tweelingen *Accoté* en *Accoêtte,* en vrouwelijke *Accolé* en *Akwako* genoemd werden.

Bij de geboorte van drie zonen achter elkander is de naam van de derde steeds *Mijzang* en voor een meisje *Manza*. Van zes kinderen is de naam voor het zesde *Essian*, het zevende *Esson*, het achtste *Ootju*, het negende *Akon*, het tiende Badoa en het elfde *Dockue*.

Acht dagen na de geboorte wordt het kind een stukje fetich goud en allerlei fetiche touwtjes etc. om den hals gehangen, ten einde het voor ziekte en andere ongelukken te bewaren.

Bij eene gelukkige geboorte wordt vrij algemeen een schaap, kippen of boschkabriet aan de bijzondere fetiche geofferd; te Elmina wordt bij deze gelegenheid een schaap of kabriet gedood, en een gedeelte daarvan aan ieder lid en familie als geschenk gezonden.

Bij eene ongelukkige geboorte brengt de vrouwsfamilie eene kabriet welke wordt geslacht, en het bloed met zee- en zoetwater vermengd en daarmede vrouw, kind en huis besprengd. Dit gebruik is niet algemeen en kan worden aangenomen als alleen te Akim en meer bovenwaarts de kust, bestaande.

De derde der achter elkander geboren zoons, genaamd *Mijzang* worden eenige kakkeraadjes of stukjes fetiche goud en eenige koralen, Man genaamd, om de regterhand gebonden. Aan de bovenkust mag hij jongeling geworden zijnde, met dezelfs vader geene nieuwe rijst in eene pot gekookt eten, en moet dezelve voor zich in eene afzonderlijke pot en vuur laten bereiden.

Een jongeling wordt als meerderjarig of als man beschouwd zoodra hij vader of gecalisiaard is, eene jonge dochter wanneer zij hare maandstonden heeft bekomen.

Het is misschien niet ongepast om hier van een gebruik te gewagen wat uitsluitend te Accra plaats heeft. Alle jaren in de maand Februarij (Harmattaan-tijd) worden de jongens van zeven à acht jaren oud aldaar besneden; en wie zijne kinderen aan deze

gewoonte zoude willen onttrekken, stelt zich aan de algemeene verachting, en hen aan de grootste mishandelingen bloot. Kinderen die de besnijding ondergaan hebben dragen gedurende acht dagen geene andere kleeding, „als eene mat" die hen geheel omhuld en met een fetiche touwtje om den hals wordt gehangen. Wáár of bij wie zij zich in deze kleeding vertoonen worden hun kleinigheden ten geschenke gegeven.

Gebruiken bij den Dood en de Begraving.

De gebruiken welke bij het afsterven en ter aarde bestellen plaats hebben zijn zeer verschillend; de fetiche plegtigheden in de boschkrommen en vooral in het Ahantasche landschap veelvuldig.

Bij sterfgeval wordt in den regel naar den stand der personen voor de familie costuum gemaakt; was de overledene een vermogend man of een kroonsgroote dan geschiedt het costuum maken mede door de kwartieren, en dikwijls door de bewoners van naburige krommen. Veelal wordt slechts eenen dag costuum gemaakt en onder het drinken van rum en palmwijn veel buskruid verschoten; men komt echter acht dagen iedere morgen ten sterfhuize bijeen, bepaaldelijk om familiezaken te vereffenen en te regelen.

Den eersten dag na het overlijden wordt er door de familie en vrienden van den ontslapene wat goud, paantjes, palmwijn of rum aan deszelfs opvolger gegeven, en hieruit de onkosten van het costuum goed gemaakt; het overblijvende onder de familie van moederszijde verdeeld of ontbrekende door hun gekweten.

Bij overlijden van iemand die veel goud nalaat, wordt er van dit bij het lijk ten toon gesteld, de hals, handen en voeten met fetiche goud versierd, en een gedeelte met den overledene begraven.

De lijken worden gewasschen, gekist en in hun eigen of familiehuis begraven; kinderen of slaven waarvoor slechts weinig of geen costuum wordt gemaakt, in hunne paantjes, vóór, somtijds in het huis hunner ouders of meesters. Jongelieden worden gekist, echter ook vóór de woning of in het voorhuis van hunne ouders of naastbestaanden begraven.

Op den dag van overlijden wordt door den opvolger van den overledene aan het kwartier waartoe deze behoorde kruid en drank gezonden; hetzelve trekt daarna met de kwartiervlag naar het sterfhuis om eenige geweerschoten te doen. Voor eene vrouw wordt zulks ook gedaan wanneer zij „Groote vrouw of vaandrige" bij het kwartier was.

Bij overlijden van een Negerhoofd moet derzelver familie of opvolger kruid zenden bij elk der kwartieren van het krom, en de kwartieren zijn verpligt dit gezamentlijk ieder onder zijne vlag ten sterfhuize te komen verschieten.

Ingeval van toevallige dood of zelfmoord wordt er geen costuum gemaakt, de overledene buiten het krom begraven, het lijk met aarde besmeerd en tot de ter aardebestelling opentlijk ten toon gesteld.

Er hebben gevallen plaats dat bij het afsterven de familie door bijzondere omstandigheden verhinderd wordt het gewoon costuum te maken, dikwijls wordt alsdan eerst jaren daarna voor de afstammelingen aan die verpligting voldaan.

Na den afloop van een dood-costuum gaat de familie bij de vrienden en allen die hetzelve hebben bijgewoond hunnen dank betuigen; de rouw wordt met bekendmaking daarvan een jaar na het overlijden afgelegen, als wanneer zij zich buiten het krom in een stroomend water gaan reinigen, en in het wit gekleed terugkomen. Ter gedachtenis aan den overledene worden er jaarlijksch slagt- en dankoffers door de familie op het graf gebragt.

Erfregt en Opvolging op de Stoel.

Kinderen erven niet van den vader maar wel van de moeder. Erfgenamen van den man worden zusters kinderen, en verder al wat regtstreeks uit de moederlijke linie spruit. De neef erfgenaam van den oom of de oom erfgenaam van den neef wordende, erven deze tegelijkertijd zijne vrouwen, en worden dezelve van dat tijdstip af als zijne eigenen beschouwd, en is het voor hen betaalde calisaar costuum etc. ingeval van scheiding door hem te vorderen. Geene wettige erfgenamen bestaande wordt de oudste slaaf erfgenaam van de stoel en goederen; slaven en impia's gaan met de erfenis over.

De opvolging op de stoel geschiedt gewoonlijk door den wettigen mannelijken erfgenaam: goud en goederen aan de stoel verbonden kunnen door den erfgenaam niet willekeurig worden gebruikt en gaan met elken opvolger over.

Het koning- en makelaarschap volgt zich in de familie op. Bij overlijden van een kromshoofd wordt een van de oudste prinsen door de kromsregering gekozen, en aan de gezamentlijke kwartieren voorgesteld.

Aangenomen zijnde wordt het nieuw benoemde hoofd onder schieten en schreeuwen het krom rondgedragen, en voorafgegaan van zijne Caboceers stoel. De vaandrigs worden voor de kwartieren

gekozen, en volgen zich meestal van den vader op den oudsten zoon op.

Echtscheiding.

Echtscheiding kan plaats hebben met of zonder terugbetaling van het calisaar costuum. Wettige redenen voor het eerste geval zijn: overspel der vrouw of ander bewezen wangedrag. Voor het tweede geval geeft redenen: bewezen mishandelingen van den man, of vrije wil van dezen om van de verbintenis ontslagen te zijn. Bij de scheiding heeft gewoonlijk een schikking of verdeeling der kinderen plaats.

Is het de volstrekte wil der moeder om alle hare kinderen bij zich te behouden, of de familie der vrouw eischt dezelven, dan wordt wanneer de hoofddrank bestaande in twee gallon rum (hetwelk hiervoor bepaaldelijk bij het calisaar costuum wordt gevoegd) niet is betaald, de vader voor elk kind de waarde van drie Engels goud aan buskruid, een stuk paantje en een half Engels goud voldaan. Is door hem de hoofddrank verstrekt dan staat hij het regt op zijne kinderen af tegen betaling van negen Engels goud voor elk manneiijk en acht Engels voor ieder vrouwelijk kind.

Echtbreuk.

In het huwelijk is het voor een man geen misdrijf gemeenschap te hebben met eene vreemde vrouw, en strekt het evenmin het meisje tot schande of verwijt, vóór het huwelijk kinderen of gemeenschap met eenen man te hebben gehad.

Eene gecalisaarde vrouw zich met eenen anderen man afgegeven hebbende, is verpligt dit te belijden opdat haar man het hiervoor gestelde costuum eische. Klaagt iemand een ander voor overspel aan en verliest hij het geschil dan is hij verpligt het bedoelde costuum aan den ten onregte beschuldigde te voldoen, en brengt in een zoodanig geval met voorkennis der vrouwsfamilie het betaalde bedrag bij dat van het voor de vrouw betaalde hoofdgeld.

Wanneer de vrouw overspel pleegt en dit voor den man geheim houdt, wordt haar wanneer later ziekten of ongelukken onder hare kinderen voorkomen, zulks ten laste gelegen, en is zij genoodzaakt fetiche te drinken, om zich van het misdrijf van echtbreuk te zuiveren.

De costumen wegens overspel verschillen in grootte naar gegoedheid en stand van de personen met wie de vrouwen zijn gecalisaard.

Zooals reeds vroeger is gezegd; eene vrouw door haren man als

impia gesteld, en in deze betrekking hem ontrouw zijnde, kan hij daarvoor geen costuum eischen. De vrouw brengt bij teruggave der geleende som, alle de in overspel verwekte kinderen bij haren man, welke deze als de zijnen kan beschouwen en over hen naar welgevallen beschikt.

Ingeval van bloedschande, wat zelden voorkomt, zijn de daders aan de algemeene verachting prijs gegeven; worden weggejaagd of door hunne naastbestaanden niet meer erkend, somtijds zelfs als slaven verkocht. Hij die zich aan deze misdaad schuldig maakt en op de plaats van het voorval verblijft is uit ieders huis gebannen, en slechts met eene geralisaarde vrouw sprekende, wordt van hem costuum voor overspel gevorderd. Kinderen in bloedschande verwekt, worden met de moeder verbannen en krijgen den bijnaam van kind der schande: Enietoe-ba.

Diefstal.

Kleine misdaden van deze aard door de kroms grooten afgemaakt wordende, vervalt de dader in eene kleine boete, wordt aan het blok geslagen of ook wel met rietslagen gestraft. Geene genoegzame bewijzen van de misdaad aanwezig zijnde, wordt er toevlugt genomen tot den fetichen priester, welke de dader „ter regt of onregt" door het touwtje trekken of Edoemdrinken aanwijst.

Bij diefstal van goud of goederen van waarde wordt dikwijls de hoeveelheid van het gestolene zeer vergroot, en daar de dief meestal slechts gestraft wordt, met teruggave van het ontvreemde en eene betrekkelijke boete, loopt hij die hem behulpzaam is, het gestolene verbergt, bewaart of koopt, ook geen ander gevaar als ook hij de helft der door de palabber ontstane onkosten betaald.

Voor het stelen van vee en veld-vruchten bestaan de volgende straffen. Wie een ram steelt betaalt de waarde in ligt goud, of geeft hetzelve terug met 1½ Engels goud en een flesch rum. Voor één schaap, twee schapen 1½ Engels goud, en een flesch rum. Voor kabrieten en varkens hetzelfde; kippen, eenden, en andere kleinigheden teruggave of betaling in goud volgens marktprijs.

Wie zich schuldig maakt aan het stelen van veld-vruchten wordt gestraft met betaling van 1½ Engels liquide goud en een flesch rum. Hem wordt van het gestolene om den hals gehangen, en nadat hij met houtskolen en water is geverwd, aan een touw door het krom rondgeleid en uitgejouwd.

Verwonding.

Hij, die een ander moedwillig verwondt, is verplicht de onkosten van doctor en medicijnen te voldoen, en den verwonde schadeloos te stellen voor deszelfs verloren tijd.

Beleediging of mishandeling wordt door het schenken van rum geschikt en afgedronken. Hij die van twee vechtende negers voor een derzelve partij trekt en hem helpt, wordt gestraft met eene dollar boete en eene flesch rum ten behoeve van de tegenpartij.

Moord.

De manslag zonder opzet, bij ongeluk of onvoorzigtigheid, op de jagt of anderzints begaan, mits wordende beleden en dadelijke hulp toegebragt, wordt slechts gestraft met betaling aan de familie van den overledene van een once acht Engels goud, twee vadems wit baft een anker rum en verschaffing der doodkist.

Moord met voorbedachte rade, verraderlijk of met moedwil begaan wordt gestraft met betaling van zes oncen liquide goud aan de familie van den vermoorde. De moordenaar of deszelfs familie zendt in het onderhavige geval veertien Engels goud aan de naastbestaande van den verslagene met verzoek deze te willen aannemen, en bijeen te komen om de zaak te schikken. Beide familien aan het verzoek voldaan hebbende, wordt onder het drinken van rum en palmwijn de kwestie behandeld, en is dezelve geschikt dan voldoet de moordenaar zes oncen goud en twee schapen terwijl de kosten van rum etc voor zijne rekening zijn. Zij geven elkander de verzekering de zaak is afgemaakt, en voor dezelve nimmer iemand mag bemoeijelijkt worden. Regent het onder de behandeling eener dusdanige zaak dan staat ieder op en begeeft zich huiswaarts zeggende: de vermoorde weent, eene omstandigheid waardoor de moordenaar verpligt is een schaap aan de familie van den vermoorde te zenden en genade te vragen.

Het zal wel geen betoog behoeven dat op het Nederlandsche grondgebied zelden moord wordt gepleegd, zonder dat het Gouvernement er kennis van bekomt; de misdadiger wordt als dan volgens de Hollandsche wet gestraft, of onttrekt zich aan dezelve door zich onmiddelijk na het plegen der manslag het leven te benemen, hetgeen dikwijls geschiedt bij onvermogende of dezulken die berekenen kunnen voor Europeanen teregt te zullen staan.

Het geven van Dasje van zichzelve of anderen.

Op twee wijzen geschiedt zulks, of iemand geeft zichzelven voor dasje (geschenk) aan bijzondere personen, aan de fetiche of aan het kwartier, of eene tweede persoon wordt voor schulden of andere oorzaken aan het kwartier voor dasje gegeven. Moeijelijk is het voor den Neger om slaven die zich wel bijzonder aan de fetiche voor dasje geven, van den priester uitgeleverd te krijgen, omdat deze dusdanige personen van dat oogenblik af als hun eigendom beschouwen. Wordt door den eigenaar eene klagte bij het gouvernement ingeleverd, dan geschiedt de uitlevering tegen betaling van 4½ Engels goud.

Iemand zich aan deszelfs kwartier voor dasje gegeven hebbende laat hetzelve zich wanneer de familie reclameert met eene vergoeding te vreden stellen.

Wanneer iemand voor schulden een vreemd persoon aan het kwartier voor dasje geeft, wordt deze persoon door hetzelve opgeroepen, de zaak onderzocht en de voor dash ontvangene weder in vrijheid gesteld, of veroordeeld tot de betaling van schuld en onkosten. Zeer regtvaardig wordt hierin niet gehandeld, en hij die het grootste geschenk geeft, is zeker de palabber te winnen.

Panjaren.

Even als het geven voor dasje heeft dit mede op twee wijzen plaats: namentlijk er worden personen of goederen voor anderen genomen of gepanjaard.

Het panjaren van personen heeft plaats voor schulden of andere omstandigheden. Wanneer iemand van een persoon op een verwijderd krom verblijf houdende, geld te vorderen heeft en de betaling niet kan erlangen, neemt hij wanneer een lid der familie, of ook wel slechts een bewoner van het krom van zijnen debiteur onder zijn bereik komt, dezen gevangen tot zoolang de betaling volgt, waartoe de schuldenaar al zeer spoedig door de naastbestaanden van den gepanjaarde wordt genoodzaakt.

Onderlinge twist tusschen verschillende krommen bestaande wordt van weerszijde zonder onderscheid van personen gepanjaard. Het panjaren van goederen geschiedt bijna uitsluitend voor schulden, en heeft evenals bij de panjaring van personen dan plaats, wanneer de betaling voor vroeger geleverde goederen wordt geweigerd. De crediteur begeeft zich in zoodanig geval bij dezen of geenen koopman en neemt, met het leggen van eene bezwering op het hoofd van zijnen

debiteur, zoovele goederen als zijne vordering bedraagt. Wil de schuldenaar dan niet in eene groote palabber of in onkosten vervallen, is hij genoodzaakt het op zijne rekening gepanjaarde te voldoen, tenzij hij door aanklagte bij het Gouvernement regt zoekt.

Feesten. Jams — Costuum.

Na den regentijd in de maanden Junij, Julij of Augustus vieren zij het jams costuum, zeggende de fetiche het land met regen heeft gezegend, en zij hem daarvoor van het nieuwe product ten offer moeten brengen. De fetiche priester van Benjan is de man die zich te Elmina voor drie weken in het fetiche hok opsluit; gedurende dien tijd mogen de negers in genoemde rivier niet visschen, geene geweerschoten doen, geene trom slaan, geen dood costuum maken en 's avonds niet op straat zingen.

Met het einde van de derde week laat bedoelde priester de nacht bij hem aan het fetiche hok doorbrengen met zingen en dansen. Den volgenden morgen gaat hij uit, vergezeld van zijne zangers en trommelslagers langs de straat dansende, en denzelfden dag 's avonds wordt de rivier geopend, waarna kwartier één van Elmina met het jams-costuum begint.

Scheld en slaan Costuum.

Van dit gebruik, wat slechts te Elmina bestaat, is alleen te zeggen dat de inlander zich verbeeldt er een afgod met name Enzan is, op wiens last jaarlijks de vrouwen door de mannen moeten worden gescholden en dat daardoor de vrouwen op last van de godin Iadodo het regt hebben, om eene week na de opening der rivier de mannen te slaan, die deze last op hun uitoefenden.

Tijger en Buffelfeest.

Dit feest, thans bijna onbekend, was in vroegere jaren de grootste vereering welke een Caboceer aan zijne vrouw konde doen, nadat hij haar van allerhande soorten van paantjes, goudien lijfsieraden, slaven en slavinnen had voorzien. Bij gelegenheid dat er een tijger of buffel werd geschoten, kocht hij dezelve en vereerde daarmede zijne oudste vrouw. Het dier werd tot aan de woning der vrouw gedragen door lijfeigenen, en vergezeld door de naastbestaanden des Caboceers en die van zijne vrouw, ieder eene groene tak in de hand dragende. Poten, kop en staart werden daarna gedroogd en zorgvuldig bewaart tot het jams-costuum als wanneer de vrouw een houten altaar liet maken,

bedoelde deelen liggende op groene bladen ten toon stelde, en daarvoor slagt en drankoffers bragt.

Kontoem.

Het kontoem of nieuw-jaarsfeest, sedert jaren in Elmina verboden en in het Ahantasche landschap het eenigste jaarlijksche feest, valt gewoonlijk in tegen het laatst van Augustus of begin van September, duurt acht dagen en moet een begin nemen op den goeden Ade (Zondag). Het bestaat alleen uit eene fetiche dans welke gedurende vier dagen door de verzamelde en van alle zijden toegestroomde menigte op het slaan der groote kontoemtrom worden uitgevoerd, en waarbij de vrouwen met hunne beste paantjes en sieraden, de mannen en kinderen op de zonderlingste wijze zijn opgeschikt.

Na den afloop van deze dans ter eere van Affaatju, de fetiche der kontoem, begint de Ampan of tweede fetiche dans, welke alleen door vrouwen wordt uitgevoerd, en waarmede de achtste dag wordt bereikt. Bij het eindigen der kontoem neemt ieder een stukje brandend hout en werpt dit in zee onder de uitroep van: Affaatju neem Uw hout en vuur terug.

Gedurende de kontoem is het straffeloos toegestaan die zangen te zingen, welke door de jonge negers van het krom in de laatste drie weken vervaardigd zijn, en welke meestal handelen over slechte vrouwen, gepleegde diefstal en soortgelijke voorvallen in het krom.

Ter aanleering van het slaan der kontoemtrom en vervaardigen der bedoelde zangen, vereenigen zich de jonge lieden buiten het krom, en vrouwen, kinderen, noch vreemdelingen worden in deze vergaderingen toegelaten.

In ieder huisgezin worden met de kontoem alle oude kookpotten etc vernietigd en vrouwen, kinderen, impia's en slaven van nieuwe paantjes voorzien.

Daar waar een Europeaan bevel voert wordt de kontoem in het fort gedanst, en van ouds bij die gelegenheid de verzamelde menigte op rum en tabak onthaald.

Doodschieten van een Pattekoe.

Wanneer iemand een pattekoe heeft gedood moet hij daarvan dadelijk aan de kromregering kennis geven, en wordt het dier op kosten van den jager naar de vergaderplaats gebragt, en hetzelve twee verdedigers gegeven. Is de jager in staat de door deze geopperde bezwaren te wederleggen, dan wordt hij ten bewijze van regt met kalk

of witte aarde besmeerd, en onder het schieten met geweren rondgeleid; de pattekoe wordt meestal, na met fijn gemaakte houtskolen te zijn bespreid, rondgedragen en verbrand. Een zoodanig proces kost den jager eene goede hoeveelheid rum.

Aldus opgemaakt binnen het Hoofd-Kasteel St. George d'Elmina 20 Mei 1851.

De Lt. Kolonel, Gouverneur ter
Kuste van Guinea:
A. VAN DER EB.

NOG EENIGE GEGEVENS OVER HERBERT DE JAGER.

Reeds verschillende onderzoekers hebben hun aandacht gewijd aan den uitnemenden Oriëntalist Herbert de Jager, en gegevens omtrent zijn leven en werken gepubliceerd. Wij verwijzen naar een tweetal verhandelingen van Leupe in deze Bijdragen van de jaren 1862 en 1867, naar de opstellen van Dr. de Haan en Dr. van Ronkel in het Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap, deel XLII (1902), naar Rouffaer's artikel in de Encyclopaedie van Ned.-Indië en De Haan's gegevens in zijn Priangan, deel I. Er zijn echter nog talrijke hiaten in onze kennis van dezen aantrekkelijken geleerde, en daarom zij hier gewezen op een tweetal gegevens, waarop tot dusver nog niet de aandacht der De Jager-biografen gevallen was.

In de eerste plaats dan verwijzen wij naar het Album Studiosorum Academiae Lugduno-Batavae, waarin men vindt aangeteekend, dat op 14 Maart 1656 werd ingeschreven Albertus de Jager, Alphensis, oud 20 jaar, voor de studie der Theologia, en op 9 Februari 1662 Herbertus de Jager, Swammerdammensis, oud 25 jaar, voor de Mathesis. Deze twee studiosi, van wie zoo op het eerste gezicht alleen de geslachtsnamen overeenstemmen, zijn een en dezelfde persoon, zooals wij hier hopen aan te toonen.

Uit de resolutiën van Heeren-XVII, gepubliceerd door Leupe in de genoemde artikelen, en door schrijver dezes in Pieter van Dam's Beschryvinge van de O. I. Comp. blijkt, dat De Jager sedert 1656 theologie studeerde, eerst voor rekening van de stad Purmerend, later voor die van de Compagnie; dat hij in 1661 onder aanbieding zijner Theses aan de bewindhebbers o.m. verklaarde, dat hij „de meeste inclinatie tot de theologische studiën niet en heeft" waarop hem werd toegestaan, nog een jaar voor rekening van de Comp. te studeeren „in het studium Mathesis, mitsgaders de oriëntaelse talen". Ingevolge van deze toezegging liet de theologische student De Jager zich op den eersten dag van het volgende nieuwe annum academicum, 9 Februari 1662, in de Mathesis inschrijven.

Het verschil der doopnamen is voor dien tijd niets ongewoons; er kan van een eenvoudige verschrijving sprake zijn; het is ook moge-

lijk, dat De Jager gewoonlijk Bert(us) genoemd werd, en dat dit door den inschrijver is aangevuld. In elk geval staat het vast, uit een hieronder af te drukken resolutie van Curatoren der Leidsche Universiteit, dat de Oriëntalist De Jager, en dat kan geen ander dan Herbertus zijn, in de registers der Academie als Albertus bekend stond.

De opgave der geboorteplaats is bij beide inschrijvingen eveneens verschillend; de eerste maal Alphen, de tweede keer Zwammerdam. Ook dit is echter geen bezwaar. In 's Compagnies papieren — zie ook De Haan, Priangan I, personalia, blz. 220 — wordt als geboorteplaats van Herbert nu eens Alphen, dan weer Zwammerdam opgegeven, terwijl Nicolaes Witsen, die buitengewoon veel belang in De Jager en zijn werk stelde, en ook om toezending van diens nagelaten geschriften verzocht, hem in een schrijven noemt „een boerenzoon uyt het veen of daeromtrent". Met het veen wordt Aarlanderveen bedoeld, en dit ligt tusschen Alphen en Zwammerdam.

Indien er nog eenige twijfel aan de identiteit mocht zijn gebleven, kan de opgave der leeftijden die wegnemen. Uit de papieren der Compagnie blijkt, dat De Jager moet zijn geboren in 1636 of het begin van 1637 — zie ook het genoemde artikel van Rouffaer — En volgens de eerste opgave in het Album was de ingeschrevene op 14 Maart 1656 twintig jaar, volgens de tweede opgave op 9 Februari 1662 vijf en twintig jaar. Zijn geboortedatum moet dus liggen tusschen 9 Februari en 14 Maart 1636.

Wij komen nu tot een tweede gegeven. Er is in de vroegere publicaties over De Jager reeds de aandacht op gevestigd, dat zijn leermeester in het Arabisch, Prof. Golius, hem, toen hij nog student was, als zijn toekomstigen opvolger had aangewezen. Vijf jaar na De Jager's vertrek naar Indië overleed Golius — 1667 — en zijn leerstoel bleef langen tijd onbezet. Toen het eindelijk noodig geoordeeld werd, in de vacature te voorzien, viel de aandacht op De Jager. Den 15den Augustus 1678 werd in een vergadering van Curatoren der Universiteit en Burgemeesteren van Leiden de volgende resolutie aangenomen, die men afgedrukt vindt in Dr. Molhuysen's Bronnen tot de Geschiedenis der Leidsche Universiteit, deel III, blz. 338.

> „Alsoo voormaals voor een considerable dienst ende een ornamentum Academiae gehouden is geweest de aanqueckinge van de Arabische ende andere Oostersche taalen, ende de Universiteyt binnen Leyden door den dienst van mannen, in die taelen ervaren ende vermaart geweest sijnde, voortijts een groote roem ende reputatie heeft bekomen, soo hadden Cura-

toren ende Burgemeesteren goedgevonden en verstaen, dat alle debvoiren behoorden te werden aangewend, om de voors. Universiteyt in dat deel in de voors. oude luyster ende renommé, was doenlijck, wederom te herstellen; ende nademael met een uytsteekende loff haer te voren waeren gekomen de qualiteyten van eenen Albertus de Jaeger, sigh tegenwoordigh in Indiën in dienst van de Oostindische Compagnye onthoudende, in vertrouwen dat deselve een seer bequaem instrument, en ook wel genegen soude sijn om in dese Universiteyt de Arabische taele te doceren, soo is goedgevonden ende verstaan, dat den secretaris sal werden versogt en gelast, gelijck deselve versogt ende gelast werd mits dese, om sigh te transporteeren nae Amsterdam, ende sigh aldaer uyt den heer advocaet Van Dam ende andere, die van den voorn. De Jager soude konnen getuygen, te informeren op de bequaamheyt, comportementen ende vordere qualiteyten van denselve De Jager, mitsgaders op desselfs inclinatie, om sigh tot de academische institutiën ende exercitiën te sullen laaten gebruycken, indien hy daartoe op een honorable wyse soude mogen werden beroepen, ende om van syne ondervindinge ter naeste vergaderinge rapport te doen."

Uit de resolutiën der „naeste" en ook van alle volgende vergaderingen blijkt van een uitgebracht rapport niets. Trouwens, die resolutiën zijn geen notulen, en geven dus geen besprekingen. Ook de missieven der Heeren-XVII en die van de bewindhebbers der Kamer-Amsterdam, naar Indië geschreven, bevatten geen enkele aanwijzing of zinspeling. In Augustus 1679 besloten Curatoren, aan den Leidenaar Johan Meyer gedurende twee jaren een uitkeering te verleenen voor een studiereis ter beoefening der Arabische, Syrische en Chaldeesche talen, om die later te Leiden te kunnen doceeren. Hieruit blijkt wel, dat het plan tot benoeming van De Jager was opgegeven, nog vóórdat deze op een eventueele aanvraag kon hebben geantwoord. De redenen zijn ons niet bekend. Gezien de politiek der bewindhebbers achten wij het intusschen niet onmogelijk, dat zij op een of andere wijze die benoeming hebben ontraden. Voor hen was De Jager, die overigens op hun kosten had gestudeerd, een niet te vervangen kracht.

F. W. S.

NOTULEN

VAN DE BESTUURS- EN ALGEMEENE
VERGADERINGEN VAN HET

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE
TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE
VAN NEDERLANDSCH-INDIË

1930—1931

BESTUURSVERGADERING

VAN 15 NOVEMBER 1930.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Ondervoorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), R. A. Kern, Prof. Dr. N. J. Krom, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Dr. H. H. Juynboll, Prof. J. C. van Eerde, Prof. Dr. C. C. Berg en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

Prof. Mr. Ph. Kleintjes had bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt voorlezing van de notulen der vorige Bestuursvergadering, welke worden goedgekeurd.

Bedankt voor het lidmaatschap hadden de Heeren: Mr. H. W. Felderhof, het Algemeen Landbouw Syndicaat, J. van der Marel, W. P. Hillen, de N.V. Cultuur Mij. Pagottan, H. Ch. Goeszen en de N.V. Cultuur Mij. Besito.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de Heeren: Dr. H. F. C. ten Kate, Dr. H. Kraemer, A. Hueting, Dr. V. E. Korn en J. W. de Klein.

Van de Agenda wordt het eerst aan de orde gesteld de voor 1931 ontworpen begrooting, welke door den Penningmeester wordt toegelicht. Met het oog op verminderde inkomsten is de begrooting voorzichtig geraamd en zijn geen uitgaafposten in uitzicht gesteld dan die, welke onvermijdelijk zijn. Besloten wordt om in 1931 geen afzonderlijke ledenlijst te doen verschijnen.

De Voorzitter betuigt den Penningmeester den dank der vergadering voor de gegeven toelichting en brengt in herinnering

dat de begrooting in de December-vergadering zal zijn vast te stellen.

Ter tafel wordt gebracht:

1. een brief van Martinus Nijhoff d.d. 5 Nov. j.l. Onderwerp: Barabudur, E. M. Dict F. waarbij bevestigd wordt, dat tegen eene subsidie van f 20.000 het 2e deel van de monographie van den Barabudur zal worden gedrukt, en aan het Instituut kant en klaar zullen worden geleverd 50 exemplaren van tekst en platen. Duidelijkheidshalve wordt hierbij uitdrukkelijk aangeteekend, dat in die prijsopgaaf niet is begrepen hetgeen noodig zal blijken om een duplicaat-stel negatieven als archief-materiaal te doen vervaardigen ter vervanging van de bij het afdrukken van het eerste deel bedorven platen.

De Voorzitter zet uitvoerig uiteen wat aan dezen brief is voorafgegaan, waarbij hij zich op het standpunt heeft geplaatst dat in het belang van het algemeen en van het Instituut in het bijzonder een onverwijlde beslissing geboden was op het door de firma Martinus Nijhoff gedaan, zorgvuldig voorbereid en alleszins redelijk voorstel, waarbij met alle wenschen op typographisch gebied is rekening gehouden. Vergeleken bij den uitslag van de onderhandelingen betreffende het eerste deel is het resultaat dat bij onderlinge bespreking en overleg thans voor het tweede deel verkregen is, aanmerkelijk gunstiger. Voor zooveel noodig werd tevens aangestipt, dat behalve deze som van f 20.000 nog andere bedragen noodig zullen zijn aan honoraria, doch de Voorzitter vertrouwt, dat het Instituut de som niet zal behoeven te overschrijden, welke in verband met den in 1913—1922 van de Regeering ter zake verkregen geldelijken steun voor deze Barabudur-uitgaaf en het door het Instituut als eigen bijdrage beschikbaar gestelde cijfer mag worden besteed.

Prof. Krom zegt den Voorzitter, namens de vergadering, dank voor hetgeen deze heeft weten te bereiken en met Martinus Nijhoff is overeengekomen.

2. een verzoek van de Fransche Legatie om ten behoeve van een wetenschappelijk werk de twee eerste foto's te mogen publiceeren uit den Bilder-Atlas van Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje's Mekka;

geen bezwaar.

Rondvraag:

Prof. Van Ronkel geeft, mede namens Dr. Juynboll, in overweging om de verhandeling van Pr. H. Geurtjens M. S. C. over „Een belangwekkend taalkundig verschijnsel in de Marindineesche taal" ter beschikking van den schrijver te laten;

conform besloten.

Prof. Krom beveelt, ook namens Dr. IJzerman, tot plaatsing in de Bijdragen aan het artikel van Dr. Stapel over „Een zeeroover in dienst der V. O. I. Compagnie".

Eveneens worden op advies van de Heeren Berg en Juynboll voor de Bijdragen aanvaard de door Dr. Gonda aangeboden Varia en lexicografische aanteekeningen bij de Tantoe Panggelaran.

Prof. Van Eerde biedt namens den Heer Helfrich ter publicatie in de Bijdragen aan een door den Heer Romondt in het Archief van het Departement van Koloniën opgespoord stuk, handelende over het gewoonte-recht van de negers ter Kuste van Guinée. De Heeren Van Eerde en Stapel worden uitgenoodigd van advies te dienen.

De Heeren Van Ossenbruggen en Van Eerde denken gunstig over eene publicatie van de in hun handen gestelde verhandeling van den Heer Friedericy over adat en adatrecht in Ponre, doch verzoeken zich ter zake van eenige punten in overleg met den schrijver te mogen stellen;

geen bezwaar.

Ingekomen was van den oud-Resident G. J. van Dongen eene beschouwing over een door Prof. P. Schebesta geleverde studie over de Koeboe's. De Heeren Van Eerde en Van Ossenbruggen worden bereid bevonden ter zake van advies te dienen.

Voor de Bibliotheek waren boekgeschenken binnengekomen van de Heeren: Prof. Mr. Ph. Kleintjes, R. A. Kern, Dr. D. Mulder, S. Lévi, J. F. Snelleman, Prof. Dr. C. C. Berg, A. M. P. A. Scheltema en O. L. Helfrich.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 20 DECEMBER 1930.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), R. A. Kern, Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Dr. H. H. Juynboll, Prof. Dr. C. C. Berg en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

Dr. N. J. Krom en Mr. Ph. Kleintjes hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt voorlezing der notulen, welke vervolgens worden goedgekeurd.

Bedankt voor het lidmaatschap hadden: Mr. J. W. D. Francken, A. S. L. Spoor, Mr. O. W. van Ewijk, Dr. F. W. T. Hunger, alsmede de Amsterdam-Tapanoeli Rubbermaatschappij, terwijl mede de donaties waren ingetrokken van de Deli-Batavia Maatschappij en de Suikerfabrieken Tjeweng-Lestari.

Bericht van overlijden was ontvangen van Jhr. Mr. D. A. W. van Tets van Goudriaan.

Als nieuwe leden werden aangenomen de Heeren A. T. Th. de Raadt en W. R. Pieters.

Kennis was gegeven van veranderd adres door de Heeren H. J. Wesseldijk, W. Rienstra en P. Wink.

Aan de orde wordt gesteld:

1. de vaststelling van de begrooting van 1931, welke sluit met een bedrag in ontvangsten à f 30.000 en in uitgaven van f 30.000.

2. het aanbod van den Heer Van de Siepkamp ten verkoop van een 52-tal in het Maleisch gestelde, gekalligrafeerde brieven van den Luitenant-Gouverneur-Generaal Th. Stamford Raffles en verdere Landvoogden, gericht aan den Sultan Pakoeningrat van Soemenep; en inhoudende o.a. de kennisgeving van aanvaard bestuur;

wordt besloten daarvoor eene som van f 200 te bieden.

Rondvraag:

Prof. Berg biedt namens Dr. Gonda ter publicatie aan een nieuwe reeks oud-Javaansche Varia, waaromtrent verzocht wordt het advies van Z.Hooggeleerde te zamen met Dr. Juynboll.

De Heer Kern verklaart, ook namens Dr. Rassers, zich thans te kunnen vereenigen met de opneming van het artikel van den Heer P. Middelkoop: Gegevens over het Timoreesche adat-huwelijk, zooals dit herzien is;

tot uitgaaf wordt besloten.

Voor de bibliotheek biedt de Heer Kern aan den 2en jaargang (1930) van het Tijdschrift Pacific Affairs; besloten wordt om het abonnement daarop voor rekening van het Instituut over te nemen:

In de derde plaats geeft de Heer Kern in overweging om ter gelegenheid van het in September 1931 te houden Internationale Oriëntalisten-Congres te Leiden, in het Gebouw van het Instituut ten gerieve der geleerden een schouw van interessante boekwerken in te richten;

besloten wordt te doen, wat in dezen gedaan kan worden.

Prof. Van Eerde stelt, ook namens den Heer Stapel voor om het door den Luit.-Kolonel, Gouverneur A. van der Eb opgestelde Verslag van Inlandsche Wetten en Gebruiken ter Kuste van Guinea, gedagteekend St. George d'Elmina 29 Mei 1851, in de Bijdragen op te nemen;

conform.

Mr. Van Ossenbruggen adviseert in overeenstemming met Prof. Van Eerde gunstig omtrent de publicatie van de door den Heer H. J. Friedericy aangeboden bijdrage tot de kennis van

adat en adatrecht in Ponre (Zuid-Celebes), alsmede ten opzichte van de beschouwingen van den oud-Resident G. J. van Dongen naar aanleiding van Prof. P. Schebesta's publicatie over de Koeboe's.

Tot opneming wordt besloten.

De Heer Borgerhoff Mulder deelt mede, dat het Bestuur van het Suiker-Syndicaat het verzoek om gratis-toezending van het Archief voor de Suiker-Industrie ten behoeve der Bibliotheek heeft ingewilligd;

de Voorzitter verzoekt den dank van het Bestuur voor deze welwillende beschikking te betuigen.

Boekgeschenken waren ontvangen van de Heeren W. H. Cool, Dr. F. D. K. Bosch, Prof. G. Gonggrijp, L. F. van Gent, Joh. F. Snelleman, V. I. van de Wall.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 17 JANUARI 1931.

Aanwezig de Heeren: Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (wd Voorzitter), R. A. Kern, Prof. Dr. N. J. Krom, Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Dr. H. H. Juynboll, Prof. Dr. C. C. Berg en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Dr. J. W. IJzerman, Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder en Prof. Mr. Ph. Kleintjes hadden bericht tot hun leedwezen verhinderd te zijn.

Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel opent als wd Voorzitter de vergadering en verzoekt voorlezing der notulen, welke vervolgens worden goedgekeurd.

Als nieuwe leden worden aangenomen de Heeren J. Lameyn, E. C. van der Ende en B. M. Schuurman.

Bedankt voor het lidmaatschap had de Heer Oei Jong Tjioe. Adresverandering was binnengekomen van Mej. Dr. E. M. A. A. J. Allard en de Heeren J. Fortgens en J. Jongejans.

Aan de orde wordt gesteld:

1. een brief, d.d. 14 Januari t.v. waarbij de Commissarissen van de N. V. De Nederlandsche Boek- en Steendrukkerij voorheen H. L. Smits kennisgeven van het overlijden op 13 Dec. t.v. van den Heer D. Brouwer, Directeur der N.V.;

wordt besloten de deelneming van het Bestuur te betuigen bij dit verlies;

2. een brief, d.d. 14 Januari j.l. Afd. Secretarie no. 81 van de Nederlandsche Handelmaatschappij, waarbij het Bestuur mededeelt besloten te hebben ook voor dit jaar eene bijdrage aan het Kon. Instituut te verleenen, welke bepaald is op f 250.—.

Met groote erkentelijkheid werd van dit bericht kennis genomen, waarvoor inmiddels de dank van het Bestuur reeds is betuigd.

3. een brief d.d. 20 Dec. 1930 no. 7586 Afd. K. W. van het Ministerie van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen over de voltooiing van het Gedenkboek van Jan Pietersz. Coen met een zesde en laatste deel;

De Secretaris deelt mede, dat inmiddels bericht ter zake is ontvangen van Prof. Dr. H. C. Colenbrander, in welk schrijven ter kennis van het Bestuur wordt gebracht, dat de tegenwoordige betrekking van den schrijver hem minder tijd laat dan eene vorige voor de voltooiing van dit reeds aangevangen werk, en waarbij de hoop wordt uitgesproken dat de beëindiging hem gelukken zal in den loop van het jaar 1931, — welke mededeeling vervolgens aan het Ministerie van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen is overgebracht.

Rondvraag:

Prof. Dr. Krom overhandigt den tekst van zijne herziene Hindoe-Javaansche Geschiedenis, waarop de Voorzitter den schrijver met deze voltooiing geluk wenscht en hem den dank der vergadering betuigt;

Prof. Berg adviseert, ook namens Dr. Juynboll, gunstig over de opneming in de Bijdragen van de in hunne handen gestelde, door Dr. Gonda aangeboden „Varia";
conform besloten.

Dr. Juynboll biedt aan het M. S. der vertaling van de XXe Sarga van de Javaansche Ramayana, die in de Bijdragen zal worden opgenomen.

Dr. Stapel brengt in een artikel over Herbert de Jager, waarbij eenige nieuwe bijzonderheden betreffende dezen Oriëntalist worden medegedeeld [vgl. Bijdr. VIII (1862) en XVI (1869)], hetwelk eveneens voor de Bijdragen wordt aanvaard.

Mr. Van Ossenbruggen verzoekt den prijs te willen vaststellen van deel 33 van den Adatrechtbundel (Gemengd) en slaat voor dezen in aansluiting bij gelijksoortige deelen te bepalen op f 5.50;
conform besloten.

Voor de Bibliotheek waren boekgeschenken ontvangen van de Heeren O. L. Helfrich, R. Ng. Dr. Poerba Tjaraka, Dr. A. J. W. Brückel, Dr. J. J. L. Duyvendak en het Hoofd van het Bezoldigingskantoor te Buitenzorg.
Aan de schenkers is dank betuigd.

BESTUURSVERGADERING

VAN 21 FEBRUARI 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), R. A. Kern, Prof. Dr. N. J. Krom, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Prof. Dr. C. C. Berg en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

Prof. J. C. van Eerde en Dr. H. H. Juynboll hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen van de vorige Bestuursvergadering voor te lezen. Deze worden vervolgens goedgekeurd.

Als nieuw lid wordt aangenomen Prof. Dr. G. Brom.

Bericht van overlijden was binnengekomen van Dr. H. F. C. ten Kate en A. P. H. Hotz.

Bedankt voor het lidmaatschap hadden: de donateurs Mr. M. W. F. Treub, de N.V. Japarasche Cultuurmaatschappij, de N.V. Cultuurmaatschappij Djoewiring, N. V. Cultuurmaatschappij Molio Ardjo, N.V. Maatschappij tot exploitatie van de Suikeronderneming Tjomal en het lid A. J. W. Harloff.

Bericht van veranderd adres was ontvangen van de Heeren Dr. Th. G. Th. Pigeaud, H. Overbeek, H. K. J. Cowan, W. A. Pénard, L. C. Heyting en L. A. P. F. van Oosterzee.

Aan de orde wordt gesteld:

1. het ontwerp van het op de a.s. Algemeene Vergadering uit te brengen verslag over het jaar 1930;

dit wordt goedgekeurd;

2. de rekening en verantwoording van den Penningmeester over het afgeloopen jaar. Een en ander wordt goedgekeurd en besloten wordt om de leden O. L. Helfrich en W. Ruinen uit te noodigen om in commissie daarover verslag uit te brengen op de a.s. Algemeene Vergadering;

3. een brief d.d. 14 Januari j.l. no. 3309 van H. M. Gezant te Parijs Jhr. Dr. J. Loudon, houdende verzoek om aan het Nederlandsch Centrum bij de Cité Universitaire aldaar eene zoo volledig mogelijke serie te schenken van de publicatiën van het Kon. Instituut;

besloten wordt een exemplaar der Bijdragen en afzonderlijke werken af te staan, voor zoover deze zonder bezwaar kunnen worden gemist en daarbij het verzoek te doen de kosten van de opzending aan het Kon. Instituut te besparen;

4. een brief d.d. 15 Januari 1931 no. 3 van de Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, houdende verzoek om eene geldelijke bijdrage, bijv. van f 1000.— voor de uitgaaf van Pater Ahlbrinck's werk over de Caraïben-Indianen;

wordt besloten mede te deelen dat de geldmiddelen van het Instituut in verband met den achteruitgang in inkomsten en de bekostiging van verschillende publicatiën niet toe laten om aan het verzoek te voldoen;

5. een brief d.d. 24 Januari van den Secretaris van het XVIIIe Internationale Oriëntalisten-Congres te Leiden, houdende verzoek om den naam op te geven van den door het Bestuur als gedelegeerde aangewezen persoon;

zal worden medegedeeld, dat de Secretaris is aangewezen om het Bestuur van het Kon. Instituut te vertegenwoordigen;

6. eene prijsopgaaf van de Ned. Boek- en Steendrukkerij v/h H. L. Smits over den 2e herzienen druk van het werk van Prof. Dr. N. J. Krom, Hindoe-Javaansche Geschiedenis, ten bedrage van f 72 per vel voor 600 exemplaren, benevens f 840 voor linnen banden en f 80 voor in steendruk bij te voegen kaarten.

Te rekenen valt hierbij op 20 present-exemplaren voor de Ned. Ind. Regeering, alsmede eenige exemplaren voor den Schrijver en door het Bestuur van het Instituut aan te wijzen personen, terwijl aanteekening wordt gehouden, dat de prijs voor niet-leden is vastgesteld op f 15.—, voor leden op de helft;

7. een brief, d.d. 30 Januari j.l. van den Secretaris-Generaal Dr. L. J. van der Waals van de Nederlandsche Deelneming aan de Int. Kol. Tentoonstelling te Parijs—1931, houdende verzoek om voor dat doel in bruikleen af te staan het portret-schilderij van Jan Pietersz. Coen, dat in de leeskamer van het Instituutsgebouw hangt, waarbij wordt medegedeeld, dat alle daaraan verbonden kosten door het Comité zullen worden gedragen en het schilderij met de noodige voorzichtigheid zal worden behandeld;

conform besloten;

8. een brief, d.d. 7 Februari j.l. van het Bestuur van de N.V. de Bataafsche Petroleum-Maatschappij, houdende mededeeling, dat ook weder voor 1931 een bedrag van f 500 is toegekend ten behoeve van het Bibliotheekfonds;

voor deze zeer gewaardeerde schenking is reeds dank betuigd;

9. een brief d.d. 22 Januari van Dr. A. J. R. Heinsius over de uitgaaf van het werk, inhoudende de stukken, die geleid hebben tot de Wet op de Staatsinrichting van N.-I.;

wordt besloten mede te deelen, dat het medebestuurslid Prof. Mr. Ph. Kleintjes bereid bevonden is om bij de samenstelling en uitgaaf voor het Instituut als gedelegeerde te fungeeren, en Dr. Heinsius uit te noodigen de voorkomende aangelegenheden mitsdien met Z.HoogGeleerde te bespreken.

Rondvraag:

Prof. Krom biedt ter publicatie in de Bijdragen aan eene verhandeling van den Heer Bernet Kempers. Prof. Krom en de Heer Kern worden uitgenoodigd om ter zake van advies te dienen.

De Heer Kern biedt vervolgens een door hem geschreven artikel ter publicatie aan. Hieromtrent worden Prof. Van Ronkel en Prof. Berg om advies aangezocht.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

ALGEMEENE VERGADERING
OP 21 MAART 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, W. Ruinen en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Prof. Mr. Ph. Kleintjes en Dr. H. H. Juynboll hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt den Secretaris het verslag over het jaar 1930 voor te lezen.

Nadat gebleken is, dat geen der aanwezigen naar aanleiding van dat verslag eene opmerking wenscht te maken, deelt de Voorzitter mede, dat de rekening en verantwoording van den Penningmeester, op verzoek van het Bestuur, is nagezien door de leden O. L. Helfrich en W. Ruinen.

Mede namens den Heer Helfrich verklaart de Heer Ruinen, dat zij de geldelijke administratie hebben nagezien en in de beste orde bevonden, op grond waarvan zij voorstellen den Penningmeester acquit en décharge te verleenen en dank te zeggen voor het gevoerde beheer.

Aldus wordt besloten, waarna de Voorzitter namens de Vergadering den Penningmeester dank betuigt en vervolgens de Heeren Ruinen en Helfrich dank zegt voor de genomen moeite.

Aan de orde is vervolgens de verkiezing van drie bestuursleden ter vervanging van de aftredende Heeren Prof. Dr. N. J. Krom, R. A. Kern en P. de Roo de la Faille.

De Voorzitter noodigt den Heer W. Ruinen en Dr. Stapel uit om als stemopnemers te fungeeren.

De uitslag is, dat overeenkomstig de voordracht de Heeren Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille worden gekozen.

De Voorzitter zegt den Heeren stemopnemers dank, vraagt aan de Heeren Van Vollenhoven en De Roo de la Faille of zij de benoeming aanvaarden, welke vraag bevestigend wordt beantwoord, en deelt daarop mede, dat aan Dr. Rassers van zijne benoeming mededeeling zal worden gedaan.

Nadat de Voorzitter den afgetreden Bestuursleden een woord van dank heeft gewijd, vraagt hij, of nog iemand het woord verlangt, en sluit, bij ontkennend antwoord, daarop de vergadering.

JAARVERSLAG OVER 1930.

Het Bestuur was in het afgeloopen jaar samengesteld als volgt:

Dr. J. W. IJzerman, Voorzitter; Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Onder-Voorzitter; Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder, Penningmeester; P. de Roo de la Faille, Secretaris; R. A. Kern, Prof.

Dr. N. J. Krom, Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Dr. H. H. Juynboll en Prof. Dr. C. C. Berg.

Van dezen treden thans overeenkomstig art. 8 van het Reglement af de Heeren P. de Roo de la Faille, R. A. Kern en Prof. Dr. N. J. Krom, van wie eerstgenoemde herkiesbaar is.

Het Bestuur werd ook dit jaar weder tot zijn volle tevredenheid bijgestaan door den Adjunct-Secretaris, den Heer W. C. Muller en den Heer A. G. de Bakker als Assistent.

In Nederlandsch Oost-Indië werden de belangen van het Instituut behartigd door de Heeren P. Gediking en Dr. F. D. K. Bosch als Commissarissen, waarvoor het Bestuur hierbij zijne erkentelijkheid betuigt.

Op 1 Januari 1931 telde het Instituut 475 leden, n.l.:

1 Beschermvrouwe (H. M. de Koningin);
4 Eereleden;
24 Buitenlandsche leden;
78 Leden-donateurs;
368 Gewone leden en contribueerende instellingen;
benevens:
167 Instellingen, met welke door ruiling van uitgaven a.a. betrekkingen worden onderhouden.

De moeilijke tijd veroorzaakte het neerleggen van tal van donateur- en lidmaatschappen (9 donateurs, 22 leden), hetgeen tot ons leedwezen zoowel de sfeer als de geldmiddelen van het Instituut belangrijk nauwer heeft gemaakt. Met groote erkentelijkheid wordt dan ook herdacht de steun onzer donateurs, onder welke de Bataafsche Petroleum-maatschappij en de Nederlandsche Handelmaatschappij in de eerste plaats verdienen te worden genoemd.

Werkzaamheden.

Van de Bijdragen verscheen deel 86 met als losse bijlagen de Literatuuropgave voor het Adatrecht nos. 8—10, terwijl van de Adatrechtbundels deel 32 en 33 het licht hebben gezien.

De omvangrijke voor-arbeid van Prof. Heeres' Corpus Diplomaticum deel II (het eerste verscheen in 1907 als deel 57 der

Bijdragen) verliep zóó gunstig dat dit werk thans gereed ligt en als deel 87 der Bijdragen zal verschijnen.

Tot ons leedwezen werd met betrekking tot de samenstelling van het zesde en laatste deel van het Leven en Bedrijf van Jan Pietersz. Coen bericht van Prof. Dr. H. T. Colenbrander ontvangen, dat de tegenwoordige betrekking van Z.H.Gel. hem minder tijd liet dan eene vorige voor de voltooiing van dit reeds aangevangen werk. De hoop werd echter uitgesproken dat het den schrijver gelukken zal het werk in den loop van 1931 te beëindigen.

Bijzonder verheugend is het dat de Bouwkundige Beschrijving van den Barabudur, tekst, teekeningen en lichtdrukken, in den tweede helft van het jaar 1931 met zekerheid kan worden verwacht.

Ter perse is eene uitgaaf van de door wijlen Dr. Adriani nagelaten verzameling volksverhalen in de Bare'e taal met uitvoerige inhoudsopgaaf, waaraan door Mevr. de Wed. Adriani-Gunning de laatste hand is gelegd en welke door eene zeer belangrijke subsidie van de Ned.-Indische Regeering mogelijk is gemaakt.

Verblijdend was het, dat het beroep van het Instituut op de Ned.-Indische Regeering om mede te werken tot het samenstellen van een tweeden, bijgewerkten druk van de door Prof. Krom geschreven Hindoe Javaansche Geschiedenis met gunstigen uitslag is bekroond. Inmiddels is van Z.H.Gel. het persklaar H. S. reeds ontvangen.

Het Instituut had de voldoening om eene gunstige beschikking te verkrijgen op zijn voorstel om een werk te doen samenstellen, houdende eene samenvatting van hetgeen met betrekking tot de Wet op de Staatsinrichting van Ned.-Indië bij de Regeering en de Staten-Generaal is verhandeld. Toen in verband met de ongunstige tijdsomstandigheden het Instituut zeer tot zijn leedwezen zich verplicht zag van geldelijke medewerking af te zien, heeft het Bestuur de Regeering bereid gevonden om de kosten van die uitgaaf geheel op zich te nemen. De arbeid is ter hand

genomen door Dr. A. J. R. Heinsius, Referendaris met verlof hier te lande.

Naar aanleiding van een door Prof. J. P. B. de Josselin de Jong en eenige andere beoefenaars van verschillende wetenschappen tot het Instituut gericht verzoek, is het Bestuur in overleg getreden met het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap en de Maatschappij ter bevordering van het Natuurkundig Onderzoek der Nederlandsche Koloniën over een naar Suriname te richten wetenschappelijke reis tot bestudeering van de aldaar woonachtige Indianen en Boschnegers, ten einde tijdig vast te leggen, wat bij de te verwachten snelle verandering in economische toestanden aan de waarneming dreigt te worden onttrokken.

Het is het Bestuur bijzonder aangenaam mede te deelen, dat het verzoek om medewerking met groote instemming is ontvangen. Het overleg is evenwel nog niet beëindigd.

Met betrekking tot de inwendige aangelegenheden van het Instituut valt ten slotte op te merken, dat aan het gebouw verschillende herstellingen hebben plaatsgevonden, welke niet minder dan f 3.637.— hebben bedragen.

De bibliotheek werd door geschenken, ruiling en aankoop geregeld uitgebreid. Van de leeszaal wordt soms vrij druk gebruik gemaakt.

De begrooting 1931 sluit met een som van f 30.000 aan inkomsten, waartegenover staat een raming van f 50.000 aan uitgaaf.

BESTUURSVERGADERING
VAN 21 MAART 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman, Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder, Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E.

van Ossenbruggen, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollenhoven en P. de Roo de la Faille.

Als oudste in leeftijd neemt Dr. IJzerman voorloopig de leiding op zich en noodigt de Heeren uit over te gaan tot de verkiezing van een voorzitter, onder-voorzitter en secretaris. De uitslag is dat de keuze valt op de vorige titularissen, Dr. J. W. IJzerman, Voorzitter, Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Onder-Voorzitter en P. de Roo de la Faille, Secretaris.

Voor zichzelf de herbenoeming aanvaardend, vraagt Dr. IJzerman of de andere Heeren zulks ook doen — welke vraag bevestigend wordt beantwoord —, bedankt de Heeren stemopnemers en opent vervolgens de vergadering met een woord van dank voor het in hem gestelde vertrouwen.

Hij verzoekt vervolgens de notulen der vorige bestuursvergadering voor te lezen, welke daarop worden goedgekeurd.

Als nieuwe leden worden aangenomen de Heeren N. A. van Wijk en E. S. de Klerck.

Bedankt hadden de Heeren Ir. H. Driebergen en Ir. J. E. Loth Overleden was het lid O. van Vloten.

Bericht van veranderd adres was ontvangen van den Heer J. W. Th. Heringa en van het Secretariaat van het Java-Instituut.

Ter tafel werd gebracht:

1. een brief d.d. 5 Maart j.l., waarbij de Commissarissen van de N.V. de Nederlandsche Boek- en Steendrukkerij v/h H. L. Smits mededeelen dat als opvolger van wijlen den Heer D. Brouwer tot directeur is benoemd de Heer W. J. Nijgh;

voor kennisgeving aangenomen;

2. twee brieven d.d. 27 Febr. en 9 Maart j.l. van H. M. Gezant te Parijs Jhr. Dr. J. Loudon, waarbij medegedeeld wordt dat het Departement van Buitenlandsche Zaken bereid is bevonden om de verzendkosten te dragen van de boekwerken welke door het Instituutsbestuur zijn toegezegd aan de Centre d'Etudes néerlandaises de l'Université de Paris, 25 Rue Servandoni, Paris (6e);

3. een brief d.d. 13 Maart j.l. van Prof. Mr. J. E. Heeres, waarbij kennis gegeven wordt van de voltooiing van het Corpus Diplo-

maticum Neerlando-Indicum dl. II, dank gezegd wordt voor de door het Bestuur aangenomen tegemoetkomende houding en ten slotte verzocht wordt om 20 present-exemplaren, terwijl gevraagd wordt of wellicht nog bijzondere kosten te vergoeden zijn in verband met de langzame afwerking.

Wordt besloten Mr. Heeres met de voltooiing van dit 2e deel te complimenteeren, de gevraagde exemplaren kosteloos te zijner beschikking te stellen en te doen mededeelen, dat geene extra kosten in rekening zijn gebracht;

4. een brief van Martinus Nijhoff d.d. 20 Maart j.l. waarbij gevraagd wordt, of het niet wenschelijk geacht wordt om Prof. Heeres' Corpus Diplomaticum ook als afzonderlijk werk onder een afzonderlijken titel uit te geven, in welk geval deze Uitgever zich bereid verklaart, dat aantal exemplaren, van een afzonderlijken titel en omslag voorzien, in den handel te brengen.

Wordt besloten mede te deelen, dat van deel I en II 25 exemplaren voor zulk een afzonderlijk in den handel brengen in aanmerking komen en het gewenscht is om, indien zulks geschiedt, daarbij ter kennis te brengen dat dit werk is verschenen in de Bijdragen, en wel, deel I als dl. 57 en dl. II als dl. 87, terwijl overigens wordt besloten te berichten dat van deel II na aftrek der exemplaren voor de leden alsmede voor Mr. Heeres en de evenbedoelde 25 stuks overblijven circa vijftig stuks, en dat de prijs voor dit deel in den handel overeenkomstig dien voor deel I is te stellen op f 10.— (tien gld.).

De Heer Stapel voegt hieraan toe, dat tot voortzetting van dit Corpus Diplomaticum, hetwelk thans afsluit met het jaar 1675, reeds de eerste hand gelegd is aan de samenstelling van een volgend deel en maatregelen worden genomen om de geleidelijke afwerking zoo goed mogelijk te verzekeren, doch dat niet in het uitzicht kan worden gesteld wanneer dit voltooid zal zijn.

Prof. Van Ronkel maakt de opmerking dat aan dit als deel 87 der Bijdragen verschenen werk ontbreekt het gebruikelijke Serie-omslag-vel;

Hiervoor zal het noodige worden verricht;

5. een brief d.d. 16 Maart j.l. van Prof. Mr. Ph. Kleintjes, waarbij aangedrongen wordt om te trachten verlofsverlenging

te verkrijgen voor Dr. A. J. R. Heinsius tot voltooiing van het door dezen samen te stellen werk, waarin zal worden samengevat hetgeen heeft geleid tot de Wet op de Staatsinrichting van Ned. Indië, waarop betrekking heeft het Ministerieel besluit van 7 Nov. 1930, Commissariaat voor Indische zaken, Afdeeling A., no. 23;

conform besloten;

6. het Jaarverslag-1929 van het Ned. Comité voor Geschiedkundige Wetenschappen: Groep Nederland van het International Committee of Historical Sciences;

voor kennisgeving aangenomen.

Rondvraag:

Prof. Van Ronkel verzocht ook namens Prof. Berg diligent te worden verklaard met betrekking tot het in hunne handen gesteld artikel van den Heer Kern, „Maleisch „per", 't voorvoegsel „ba" in de Austronesische talen", waarover zij met den auteur gaarne nader van gedachten zouden willen wisselen.

Prof. Krom beveelt in overeenstemming met den Heer Kern voor publicatie aan het artikel van den Heer A. J. Bernet Kempers: Een Hindoe-Javaansch beeld in het Britsch Museum;

conform besloten.

Prof. Berg deelt mede voor de uitgaaf van zijn Middel-Javaansch Woordenboek de hem toegezegde gift van f 2.000 te hebben ontvangen. Z.H.Gel. hoopt in den a.s. zomer dit werk te voltooien.

Van het door Prof. Berg in de eerstvolgende aflevering der Bijdragen verschijnend artikel: Een nieuwe redactie van den Roman van Raden Widjaja wordt besloten een honderdtal overdrukken in den handel te brengen.

De Voorzitter doet vervolgens eenige mededeelingen over het drukken van de Bouwkundige Beschrijving van den Barabudur. De door den Uitgever Martinus Nijhoff welwillend ter inzage afgestane platen vinden algemeen waardeering.

Voor de Bibliotheek waren geschenken binnengekomen van

de Heeren: O. L. Helfrich, Dr. M. van Andel, Dr. H. C. Prinsen Geerligs, J. F. Snelleman, P. Euwens, G. Coedès, R. M. Soeranoto, zoomede van de Afdeeling Hydrographie van het Departement van Defensie en het Oostersch Instituut.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 25 APRIL 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Van Eerde, Borgerhoff Mulder en Juynboll hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering, spreekt Dr. Rassers een woord van welkom toe en verzoekt den Secretaris de notulen der vorige bestuurs- en algemeene vergaderingen voor te lezen. Deze worden vervolgens goedgekeurd.

Voor het lidmaatschap had bedankt Raden Mas Mr. Soeripto.

Adresveranderingen waren binnengekomen van de Heeren: F. A. Monsees, Mr. K. J. Bijl, Mr. H. A. Idema, J. Verboom en F. H. Ramondt.

Ter tafel werd gebracht:

1. eene dankbetuiging, d.d. 30 Maart j.l. van den Kon. Akademie van Wetenschappen voor de subsidie van f 500.— voor het Adatrecht-woordenboek;

voor kennisgeving aangenomen;

2. een brief d.d. 29 Maart j.l. van de Vereenigde Faculteiten der Rechtsgeleerdheid en der Letteren en Wijsbegeerte der Leidsche Studenten over eene publicatie in de Bijdragen van de vertaling eener latijnsche dissertatie van Tak: Historia legum ab ordinibus generalibus foederati Belgii de coloniis latarum;

geen bezwaar;

3. Jaarverslag-1930 van de Van Riebeeck-vereeniging te Kaapstad;

voor kennisgeving aangenomen;

4. een brief d.d. 23 April j.l. van het Commissariaat voor Indische Zaken, Afd. A. no. 32, waarbij wordt medegedeeld, dat bij nader overleg met de Indische Regeering is gebleken, dat tegen een verdere verlenging van het verlof van Dr. Heinsius ten behoeve van de voltooiing van het werk over hetgeen heeft geleid tot de Wet op de Staatsinrichting van Ned. Indië, geen bezwaar meer bestaat, en in verband daarmede het bedoeld verlof nader met ten hoogste zes maanden is verlengd.

Tevens werd daarbij behandeld de mededeeling d.d. 28 Maart t.v. van voornoemd Commissariaat Afd. A. no. 10, waarbij kennis wordt gegeven, dat van genoemd werk 500 (vijf honderd) exemplaren worden verlangd, terwijl met betrekking tot de keuze van den drukker wordt opgemerkt, dat de laagste opgaaf is binnengekomen van de N.V. v/h H. L. Smits, n.l. f 74.90 per vel inclusief correctie en brocheeren, en dat, indien er de voorkeur aan gegeven zou worden om de opdracht bij De Bussy te Amsterdam te plaatsen, hiertegen geen bezwaar bestaat, mits die firma haar prijs tot evengenoemd bedrag zou verlagen;

wordt besloten de opdracht te geven aan de N.V. v/h Smits te 's-Gravenhage.

Rondvraag:

Prof. Van Ronkel deelt namens Mevr. Adriani mede, dat van het werk over de Bare'e verhalen het eerste deel zal afgedrukt zijn in Juli a.s. doch dat het tweede deel eerst veel later zal kunnen volgen. Z.Hooggeleerde neemt op zich deze mededeeling ter kennis van den drukker te brengen.

In de tweede plaats brengt Z.H.Gel., ook namens Prof. Berg

verslag uit over hunne gedachtenwisseling met den Heer Kern over de door dezen aangeboden taalkundige bijdragen, en bericht dat de schrijver voorloopig de artikelen terug heeft verzocht.

Prof. Berg brengt ter sprake een herdruk van het eerste deel van de Babad Tanah Djawi. Na eenige gedachtenwisseling wordt besloten deze aangelegenheid nader te overwegen in verband met eene eventueele herziening der aanteekeningen enz.

De Voorzitter releveert, dat het drukken van de Bouwkundige Beschrijving van de Barabudur goed vordert.

Ten slotte brengt Dr. IJzerman in herinnering dat den 20sten dezer het juist dertig jaar geleden was dat de tegenwoordige Adjunct-Secretaris bij het Instituut als ambtenaar in dienst trad. In verband hiermede wordt den Heer W. C. Muller in de vergadering door den Voorzitter een geschenk overhandigd onder bijvoeging van een hartelijk woord.

De Adjunct-Secretaris betuigt het Bestuur zijn groote erkentelijkheid voor de waardeering, welke hem ook nu weder ten deel valt.

Boekgeschenken waren ontvangen van de Heeren: C. M. Hamaker Sr., O. L. Helfrich, R. M. Noto Soeroto, Dr. F. C. van Heurn, Dr. D. van Hinloopen Labberton, Dr. M. H. van Andel, Mr. H. G. Nederburgh, Mevr. de Wed. Prof. Mr. L. W. C. van den Berg, Mr. C. Steinmetz en E. P. Mrzowska.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 16 MEI 1931.

Aanwezig de Heeren: Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (wd Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollen-

hoven, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren IJzerman, Van Eerde, Kleintjes en Juynboll hadden medegedeeld tot hun leedwezen verhinderd te zijn.

Bij afwezigheid van den Voorzitter de vergadering openend, verzoekt Prof. Van Ronkel den Secretaris de notulen der vorige vergadering voor te lezen. Deze worden vervolgens goedgekeurd.

Als nieuw lid wordt aangenomen de Heer C. C. Kaijser (Vice-Admiraal b/d).

Adresveranderingen waren binnengekomen van de Heeren: W. L. Steinhart, Ismaïl, R. A. J. van Delden en E. A. Boerenbeker.

Ter tafel wordt gebracht:

1. eene mededeeling d.d. 29 April j.l. van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde no. 32, dat, onder voorbehoud van de goedkeuring van het Bestuur van het Kon. Instituut zijn benoemd tot afgevaardigden naar de 12e zitting der Union Académique Internationale de Heeren: Prof. Mr. C. van Vollenhoven en Prof. Dr. J. J. Salverda de Grave, die zullen worden bijgestaan door Prof. Dr. C. W. Vollgraff;

geen bezwaar.

Rondvraag:

Prof. Van Vollenhoven deelt mede, dat het in de bedoeling ligt van de Commissie voor het Adatrecht om het artikel Vorstenlanden dat door wijlen Dr. G. P. Rouffaer werd geschreven voor de eerste uitgaaf der Encyclopaedie van Ned. Indië te doen herdrukken in 300 exemplaren. Besloten wordt om de voor den handel bestemde exemplaren te verkoopen tegen zoodanigen prijs dat de kosten ongeveer zullen worden goedgemaakt.

De wd-Voorzitter biedt namens den Heer Kern een artikel aan over de Maleische inschriften van Çri Widjaja dat bestemd is voor de Bijdragen; de Heeren Van Ronkel en Berg worden bereid gevonden van raad te dienen.

In de tweede plaats legt Prof. Van Ronkel een nota voor. d.d. Mei 1931 waarbij eene subsidie gevraagd wordt door Prof

Dr. A. J. Wensinck voor herdrukken van eene Concordantie en Indices op de Arabische traditie literatuur; overeenkomstig het verzoek wordt eene bijdrage bewilligd van f 150 's jaars voor den duur van vijf jaren.

Ten slotte brengt Prof. Van Ronkel een brief over d.d. 15 Mei j.l. van het Bestuur van het Instituut Kern, waarbij het plan wordt uiteengezet om een Topografischen Atlas uit te geven van het oude-Indië, en eene subsidie daarvoor wordt gevraagd.

Met belangstelling werd van dit voornemen kennis genomen, doch besloten werd, zoowel met het oog op de afwezigheid van den Voorzitter Dr. IJzerman, als in verband met de niet aanstonds ingang vindende wijze der verdeeling van kosten, de subsidie-aanvraag in beraad te houden.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de Heeren: C. L. Tomson, L. F. van Gent, Prof. C. Spat, Ir. A. K. M. Martis, O. L. Helfrich, Ir. J. G. Ossenwaarde, R. M. Noto Soeroto en de Kon. Ver. Koloniaal Instituut.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de w[d] Voorzitter de vergadering.

LITERATUUROPGAVE VOOR HET ADATRECHT.

No. 12: SEPTEMBER 1931.

Onderstaande opgave beoogt aan te sluiten op den tweeden druk der Literatuurlijst voor het adatrecht van Indonesië (1927). Het is de bedoeling mede die oudere schrifturen te vermelden, die in de gezegde Literatuurlijst ten onrechte schijnen te ontbreken.

Adatvonnissen over recht van Indonesiërs worden vermeld voor zoover nog niet geboekt in de werkjes over jurisprudentie van Enthoven (1912; herdrukt 1927) en van Van der Meulen (1924). Adatvonnissen over recht van uitheemsche oosterlingen zijn opgenomen van 1 Januari 1927 af.

I. Adatrechtpolitiek.

[Mr. Th. A.] Fruin. Dualisme en dorpsherstel; De Stuw, 2 (1931), no. 13.

[Mr. R. D.] Kollewijn. Vrijwillige onderwerping aan het europese recht bij openbare verkopingen; De Stuw, 2 (1931), no. 10.

II. Inheemsch recht.

A. *Indonesië in het algemeen.*

Dr. S. R. Steinmetz. Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, 2 dln (Leiden, 1892, 1894) [1].

[Dr.] S. R. Steinmetz. Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, zweite unveränderte Auflage, 2 dln (Groningen, 1928).

B. *Nederlandsch-Indië.*

Adatvonnissen van:

21 November 1927, West-Java, Wijers [2]) 36
31 Januari 1928, West-Java, Wijers [2]) 36

---

[1]) Zie Literatuurlijst enz. [2], 1927, blz. 183.

[2]) Wijers, Het gezag van gewijsde enz., 1931; zie beneden, blz. 2.

1 Maart 1930, Zuid-Selebes[1]), T. 133 : 511
8 Januari 1931, Oost-Java met M., T. 133 : 421

Ds. B. Alkema. Iets over Magie. Nieuwe Serie. II en III; De Macedoniër, 35 (1931), nis. 5 en 7.

[Dr.] E. A. Boerenbeker. De vrouw in het Indonesisch adatrecht ('s-Gravenhage, 1931).

Jac. Bijkerk. De geheime mannenbond op Nieuw-Guinee; Mededeelingen (Tijdschrift voor zendingswetenschap), 75 (1931).

Dr. J. Kohler. Ein exotisches Eherecht (Mutterrechtsehe der Minangkabau); Leipziger Tageblatt, 21 Juni 1911.

Dr. J. Kohler. Zum Recht der Bewohner der Molukkeninsel Ceram; Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 30 (1914).

Dr. J. Kohler, recensies van Wilken in Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 5 (1884), 6 (1886) en 29 (1913).

Dr. J. Kohler, recensies van Van Vollenhoven in Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 21 (1908), en 23 (1910).

Lambers, zie Register.

P. Middelkoop. Gegevens over het Timoreesche adathuwelijk; Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 88 (1931).

Mr. F. J. Muller. Hoofdtrekken van het adatrecht, de dorpsinrichting en de agrarische wettelijke voorschriften in de Gouvernementslanden van Java en Madoera, voor zooveel van belang voor het Volkscredietwezen (Batavia, 1931).

Register op deel 121—134 [van het] Indisch Tijdschrift van het Recht bewerkt door Mr. B. J. Lambers (Batavia, z. j. [1931]), blz. 3 (adviezen), 4 (boekaankondiging), 14—33, 35—36 (adatrecht).

[Dr.] A. M. P. A. Scheltema. Deelbouw in Nederlandsch-Indië (Wageningen, 1931).

Mr. J. Visser. Inleiding tot de studie van het adatrecht van Nederlandsch-Indië (Semarang-Soerabaia-Bandoeng, z. j.).

[Mr.] G. Wijers. Het gezag van gewijsde in burgerlijke landraadzaken (Baarn, 1931).

C. *Formosa en Philippijnen.*

Hugo H. Miller. Economic conditions in the Philippines. Revised edition (Boston enz., z. j. [1929 of later])[2]).

D. *Noorden van Borneo en Maleisch schiereiland.*

---

[1]) Vergelijk Literatuuropgave no. 11 (Juni 1931), blz. 4.

[2]) Zie Literatuurlijst enz.[2], 1927, blz. 130.

E. *Portugeesch-Timor.*

F. *Gebied der Tjams en Madagaskar.*

III. Eigen volksrecht van Chineezen en verdere uitheemsche oosterlingen.

Adatvonnissen van:
13 September 1929, Selebes enz., T. 133 : 485
18 Juni 1930, Java enz.[1]), T. 133 : 482
13 November 1930, Selebes enz., T. 133 : 485

Dr. J. Kohler. Gesetze über Eheschliessung im Ta Tshing Lü Li; Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 20 (1907).

Lambers, zie Register.

Register op deel 121—134 [van het] Indisch Tijdschrift van het Recht bewerkt door Mr. B. J. Lambers (Batavia, z. j. [1931]), blz. 34, 36 (adatrecht-Chineezen; vreemde oosterlingen).

IV. Godsdienstig recht.

Godsdienstige rechtspraak II; De Banier, 14 Mei 1931.

Dr. J. Kohler. Jurisprudenz und Philologie; Rechtsgeleerd Magazijn, 6 (1887).

Dr. J. Kohler. Ueber das islamitische Strafrecht; Gerichtssaal, 41 (1889).

Dr. J. Kohler. Neue Beiträge zum Islamrecht; Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 12 (1897).

Dr. J. Kohler. Zum islamischen Prozessrecht; Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 19 (1906).

Dr. J. Kohler. Die Islamlehre vom Rechtsmissbrauch; Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 29 (1913).

Lambers, zie Register.

Register op deel 121—134 [van het] Indisch Tijdschrift van het Recht bewerkt door Mr. B. J. Lambers (Batavia, z. j. [1931]), blz. 113 (godsdienstige rechter).

---

[1]) Arabieren.

OVER DEN OORSPRONG VAN HET JAVAANSCHE TOONEEL

DOOR

Dr. W. H. RASSERS

(Met platen en plattegrond)

Aan de nagedachtenis van G. A. J. Hazeu

De aard onzer kennis van het Javaansche tooneel wordt voldoende gekenschetst door de omstandigheid dat ieder onderzoeker van eenig vraagstuk dat, direct of indirect, met dit merkwaardige, veelvormige verschijnsel samenhangt, nog altijd vergeefs uitziet naar een hecht fundament waarop hij rustig zal kunnen voortbouwen. De literatuur over de dramatische kunst der Javanen is weliswaar reeds omvangrijk genoeg, en in zekeren zin kan men onze kennis dan ook uitgebreid en zelfs nauwkeurig noemen; eenig dieper inzicht echter, steunend op een streng wetenschappelijke waardeering der feiten, bestaat — strikt genomen — nog niet. Het is niet te verwachten, dat een nog zorgvuldiger bestudeering van allerlei *details* ons hier nu reeds van veel nut zal zijn; aan voorzichtige correcties, zooals men ze aanbrengt in een schetsmatig, maar met vaste hand ontworpen en in algemeene trekken vaststaand beeld, zijn wij nog niet toe; het zijn juist de allereerste, meest fundamenteele problemen die nog op hunne oplossing wachten. Natuurlijk heeft men, door het tegen elkaar afwegen van mogelijkheden en waarschijnlijkheden, en door het opstellen van hypothesen, naar verschillende zijden eenig perspectief trachten te openen; Hazeu's boek vooral blijft in dit opzicht van belang; het heeft nog altijd de waarde van een eerste serieuse, niet wezenlijk verbeterde, poging om het verschijnsel in zijn geheel te overzien en in den chaos der feiten een begin van orde te scheppen; maar alle theoretische beschouwingen over het Javaansche theater dragen toch nog al te duidelijk het kenmerk van het voorloopige en onzekere, en zij laten ruimte voor wijde meeningsverschillen

Het is bekend waaraan dit uitblijven van groote positieve resultaten toe te schrijven is. Aan ijver en scherpzinnigheid heeft het verschei-

denen van hen, die op dit gebied werkzaam waren, niet ontbroken, en evenmin aan besef van de kostbare kansen die hier aan de studie der Javaansche cultuur werden geboden. Van het eerste oogenblik af dat deze eigenaardige beschaving binnen den kring der wetenschappelijke belangstelling kwam, is het duidelijk geweest, dat in het leven der Javanen het tooneel een zeer bijzondere plaats innam. Het moest terstond opvallen dat betere kennis daarvan niet alleen van belang zou zijn voor een juiste waardeering van de dramatische kunst van dit volk, maar dat zijn kunst in het algemeen en vrijwel de geheele literatuur en vooral ook de godsdienst van Java daardoor voor ons in een veel helderder licht zouden komen te staan. Men voelde dat deze schouwspelen — hoe men overigens over hun oorsprong en herkomst zou willen denken — het innigste hart van het Javaansche volk raken en tot zijn meest eigen, kostbaarst bezit behooren. Met groote vlijt zijn dan ook gegevens verzameld. Ongeveer alles wat Westersch onderzoek ter plaatse nog kon waarnemen, en wat de verwarde, onbegrepen overgeleverde, inheemsche wijsheid er over wist mee te deelen, werd zorgvuldig opgeteekend en geregistreerd; en zoo bezitten wij dan ook van eenige — helaas niet van alle! — vormen waarin het Javaansche tooneel zich aan ons voordoet, beschrijvingen die aan uitvoerigheid en nauwkeurigheid niet zoo heel veel te wenschen overlaten. Rekent men daar nog bij de waarlijk rijke verzamelingen van dramatische teksten die ons zijn overgeleverd (de meeste in zeer beknopten vorm, maar sommige toch ook vrij uitvoerig), dan moest men wel den indruk krijgen dat wij over een zeer voldoend materiaal beschikken om met de bestudeering van het Javaansche theater een begin te maken niet alleen, maar die ook tot een goed einde te brengen.

De bezwaren zijn echter grooter gebleken dan men zich waarschijnlijk heeft voorgesteld. Wij weten met zekerheid dat het tooneel, ook in de vormen die wij kennen of althans in daarmee zeer verwante vormen, op Java zeer oud is; maar over waarlijk oude gegevens, overgeleverd op een wijze die ze terstond voor wetenschappelijk onderzoek waarde geeft, beschikken wij niet. Met al ons materiaal vermogen wij van den ontwikkelingsgang der Javaansche dramatische kunst slechts een klein, minder belangrijk deel te overzien, en ook dat nog op gebrekkige wijze. Bovendien is er alle reden om aan te nemen dat de vertooningen, waarover in de oudste berichten vluchtig gesproken wordt, reeds toen een lange historie achter zich hadden, en dat deze zich — geheel of ten deele — hadden ontwikkeld uit nog weer oudere

Javaansche practijken. Over deze laatste nu weten wij *niets* met zekerheid; en men kan niet zeggen dat de tot hiertoe opgedane ervaring het waarschijnlijk heeft gemaakt, dat wij daar ooit anders dan op gissenden toon over zullen kunnen spreken. De voor de hand liggende observatie van andere Maleisch-Polynesische volken, die bij de Javanen in ontwikkeling zijn achtergebleven, heeft hier weinig gebaat; in ieder geval is het tot heden onmogelijk gebleken om ergens in Indonesië primitieve dramatische vertooningen aan te wijzen die zouden kunnen gelden als het prototype van bijvoorbeeld het Javaansche schimmenspel.

Hierbij komt nog dat in de, in het algemeen reeds zoo moeilijk te analyseeren, Javaansche beschaving het tooneel zeker een van de meest complexe verschijnselen is. Het lijkt wel of alles wat een ethnologisch vraagstuk duister kan maken, hier heeft saamgewerkt. Richtlijnen zijn bijna niet te trekken; elke indeeling van de stof heeft haar eigenaardige bezwaren. Het is niet één grondprobleem waarvoor men zich hier gesteld ziet, maar een heel samenstel van problemen, die den onderzoeker op totaal verschillende gebieden brengen, en die toch voortdurend zoozeer in elkaar grijpen en zoo innig met elkander blijken samen te hangen, dat een afzonderlijke behandeling welhaast onmogelijk schijnt. — Welke relatie bestaat er tusschen de verschillende vormen die van het Javaansche tooneel bekend zijn? Is er een of ander genetisch verband, of staan sommige daarvan volkomen los van elkaar? Kan men bij deze vertooningen spreken van een wezenlijke éénheid van beteekenis; en, zoo ja, wat is het dan dat met deze practijken wordt beoogd? In wat voor religieuse sfeer behoort dit tooneel oorspronkelijk thuis; en hoe moeten we ons het ontstaan der drama's en van de verschillende wijzen van opvoering — speciaal van het mysterieuse schimmenspel — denken? Hoe is de verhouding tot het tooneel op het vasteland van Azië? Zijn de Javaansche vertooningen — en wederom in het bijzonder het schimmenspel — een autochthoon verschijnsel? Zoo ze dat niet zijn, en aan verband met het continent gedacht moet worden, waar hebben we dan het oorsprongsland te zoeken?

Wanneer ik in de hier volgende bladzijden eenige beschouwingen over den oorsprong van het Javaansche theater aanbied, dan spreekt het vanzelf dat daarbij niet de gedachte voorzit om thans onmiddellijk, met één slag, alle bovengenoemde punten tot volkomen klaarheid te brengen. Het is twijfelachtig of in alle onderdeelen ooit zekerheid te bereiken zal zijn, maar in ieder geval kan bij een onderwerp van

dezen omvang alleen samenwerking baten; ook om practische redenen zal de eind-behandeling van sommige problemen overgelaten dienen te worden aan onderzoekers die op bepaalde gebieden specialisten zijn. Mijn bedoeling is hier alleen het eerst-noodige te doen, d.w.z. te pogen vóór alles vast te stellen, met welken vorm der menschelijke samenleving het Javaansche tooneel genetisch samenhangt, en welke functie het daarin heeft vervuld. Daarmee zal dan een grondslag voor samenwerking zijn gelegd en, naar ik mij voorstel, het standpunt zijn aangegeven, van waar uit een behandeling van alle bovengenoemde vraagstukken op een geheel ander plan dan voorheen en met redelijke kans op goeden uitslag zal kunnen worden ondernomen.

Aan de uiteenzetting der resultaten van mijn eigen onderzoek laat ik een korte samenvatting voorafgaan van eenige beschouwingen die reeds vroeger door anderen (en ook door mijzelf) aan het Javaansche tooneel zijn gewijd, en die mij voor ons inzicht daarin belangrijk toeschijnen. Vanzelf zullen hierbij tevens de voornaamste feiten nog eens worden gememoreerd [1]; maar de eigenlijke bedoeling van dit résumé is toch om hetgeen hierboven gezegd werd over de ingewikkeldheid der problemen met eenige korte trekken te illustreeren, en vooral om den lezer te doen zien op hoe volkomen verschillende wijzen men zich het verband der feiten zooal heeft voorgesteld. Een enkele maal zal ik tevens van de gelegenheid gebruik maken om aan dit overzicht reeds eenige voorloopige opmerkingen toe te voegen.

---

[1]) Voor uitvoeriger inlichting kan o.a. worden verwezen naar:

C. Poensen, *De Wajang*, in *Mededeelingen van wege het Nederl. Zendelinggenootschap*, XVI (1872), XVII (1873);

Ch. te Mechelen, *Een en ander over de wajang*, in *Tijdschr. Bat. Gen. v. K. en W.* XXV (1879);

R. M. Oetoyo, *Beantwoording der vragen, gesteld door Mr. L. Serrurier, over de verschillende soorten wajangs in de afd. Batang, res. Pekalongan*, in *Tijdschr. v. h. Binnenl. Bestuur*, X (1895);

L. Serrurier, *De Wajang poerwa, eene ethnologische studie* (1896);

G. A. J. Hazeu, *Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel* (1897);

H. H. Juynboll, *Wajang kělitik oder kěrutjil*, in *Internat. Archiv für Ethnographie*, XIII (1900);

dez., *Das Javanische Maskenspiel (topeng)*, ibidem XIV (1901);

G. A. J. Hazeu, *Een wajang-beber-voorstelling te Jogjakarta*, in *Notulen Bat. Gen. v. K. en W.* XL (1902);

R. A. Kern, *De wajang-beber van Patjitan*, in *Tijdschr. Bat. Gen v. K. en W.* LI (1909);

J. Kats, *Het Javaansche tooneel*, Dl. I *Wajang poerwa* (1923).

I.

Hazeu laat den lezer van zijn „Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel" niet lang in onzekerheid aangaande eenige van de voornaamste conclusies die daarin worden voorgedragen. Reeds in de inleiding zet hij zijn bedoelingen kortelijk uiteen, en hij spreekt daarbij de verwachting uit in den loop van het onderzoek zijn meening aannemelijk te zullen kunnen maken „dat zoowel het geheele „Javaansche tooneel als de Javaansche tooneelstukken *technisch* „zuiver Javaansch zijn, en geen spoor van Hindu-invloed verraden"[1]). De stof van een groot deel der Javaansche tooneelliteratuur moge aan de oude sagen der Indiërs ontleend zijn, toch zijn z.i. al die drama's in opzet, stijl en technische samenstelling eigenaardig-Javaansch, en zij worden opgevoerd met een zeer waarschijnlijk oorspronkelijk-Javaanschen, maar stellig *niet* Hindoeschen tooneeltoestel [2]).

Ten einde argumenten tot staving dezer stellingen bij te brengen, gaat Hazeu over tot een systematisch onderzoek van de verschillende vormen waarin zich thans het theater op Java aan ons voordoet, en hij begint daarbij met het klassieke Javaansche spel, de „aloude" schimmenvertooning, de w a j a n g p o e r w a. Een eerste aanwijzing voor het origineel-Javaansch karakter hiervan ziet Hazeu in de omstandigheid dat dit spel, als Javaansch verschijnsel, zoo oud is. Door een plaats in de Ardjoena-wiwāha weten wij met zekerheid dat reeds in het begin van de 11de eeuw na Chr. op Java dramatische vertooningen plaats hadden die, naar uit de korte beschrijving blijkt, in hoofdtrekken van denzelfden aard moeten zijn geweest als het thans nog levende schimmenspel. Maar wij mogen bovendien gerust aannemen dat deze schimmenvertooning op Java zeer veel ouder is: uit dezelfde beschrijving blijkt n.l. duidelijk, dat wajangvoorstellingen destijds op Java geen exceptie waren, en evenmin iets zeer eenvoudigs en primitiefs. Integendeel, zij genoten reeds toen een groote populariteit, en moeten tevens al een vrij hoogen graad van verfijning en volmaking hebben bereikt: men voerde geregelde drama's op die in staat waren het gemoed der toeschouwers te ontroeren. Niet zonder grond wijst Hazeu er op dat bij een volk, verkeerend in een cultuurstadium als men bij de Javanen van die oude tijden wel moet veronderstellen, een nieuw ontstaan of pas bekend geworden gebruik

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 5.
[2]) Ibidem, p. 3.

langen tijd noodig gehad moet hebben om algemeen in zwang te komen en populair te worden, en vooral om een hoogen graad van ontwikkeling te bereiken; hij besluit daaruit dat reeds lang vóór den tijd, waarin de Ardjoena-wiwāha te stellen is, het schimmenspel op Java inheemsch moet zijn geweest [1]). — Een ander argument, dat eveneens voor den hoogen ouderdom van de wajang poerwa pleit, maar tevens meer onmiskenbaar op den *Javaanschen* oorsprong ervan nadruk legt, was reeds vroeger door Brandes naar voren gebracht. Deze wees op het belangrijke feit dat nagenoeg alle technische termen, die op de wajang betrekking hebben, niet Sanskrit zijn, maar Javaansch, en wel oud, etymologisch zeer duister Javaansch. Indien — zoo redeneeren Brandes en Hazeu — de wajang eerst in betrekkelijk laten tijd ware ontstaan of bekend geworden, dan zouden die benamingen ons helderder zijn: zij zouden nieuw zijn, of althans ontleend aan andere zaken, die ons waarschijnlijk niet onbekend zouden zijn gebleven. En ware het schimmenspel overgenomen van de Hindoe's, dan kon het wel niet anders of juist in de technische termen zou daarvan een en ander blijken [2]). Trouwens, aan beide geleerden scheen overname uit Voor-Indië reeds daarom vrijwel uitgesloten, omdat de Hindoe's een totaal ander tooneel hadden; „voorzoover men „weet hebben de Indiërs nooit een schimmentooneel gekend, en zeker „gelijkt hun populaire theater in geen enkel opzicht op het Javaan- „sche" [3]). — In de andere deelen van het vasteland van Azië, waarmee in ouden tijd Java contact heeft gehad, is intusschen het schimmenspel wèl bekend, en aan overname van dáár is dan ook meer dan eens gedacht; maar Hazeu acht de daarvoor aangevoerde gronden niet steekhoudend. Hij geeft toe dat het *Chineesche* schimmentooneel in hoofdzaken wel gelijkenis vertoont met het Javaansche, maar hij wijst er op dat er in de technische inrichting toch ook vele en gewichtige verschillen bestaan en dat, voorzoover men kan nagaan, het schimmenspel in China nooit waarlijk populair was. Voorts hebben wij geen enkel bewijs, ja is het zelfs onwaarschijnlijk te achten, dat in die vroege tijden Chineezen in zóó grooten getale op Java gevestigd waren, dat overname van hunne gebruiken en instellingen door de Javanen zonder meer plausibel zou moeten worden geacht [4]). — Ten opzichte van Serrurier's meening dat een zekere

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 16.
[2]) Ibidem, p. 18.
[3]) Ibidem, p. 25.
[4]) Ibidem, p. 27.

samenhang van de Javaansche wajang met de *Siameesche* schimmenvertooningen, en wellicht in het algemeen van de dramatische kunst dier beide volken, geenszins ondenkbaar zou zijn, neemt Hazeu geen zeer beslist standpunt in; vooralsnog leek het hem, van wege groote gapingen in de kennis die daarvoor noodig zou zijn, niet mogelijk om deze kwestie uit te maken. Maar zoolang wij niet over meer gegevens beschikken, is hij ook hier geneigd zijn oordeel omtrent het origineel karakter van het Javaansche tooneel te handhaven: wat den *ouden* tijd betreft, is er niets bekend dat recht geeft tot het vermoeden als zou de Javaansche beschaving onder invloed gestaan hebben van een der Achter-Indische volken, en wat den *lateren* tijd, speciaal het Madjapahitsche tijdperk, aangaat, weten wij met zekerheid dat zich toen — juist omgekeerd — een vrij sterke Javaansche invloed, ook op geestelijk gebied, in Kambodja heeft doen gevoelen [1]).

Het tot hiertoe gezegde zou men de uitwendige gronden kunnen noemen, door Hazeu aangevoerd voor het aannemen van een zuiver Javaanschen oorsprong van de wajang. In een belangrijk onderdeel van zijn geschrift wijst hij er dan op, dat z.i. hiervoor ook een sterke interne waarschijnlijkheid aanwezig is. Aan overname van elders, zoo betoogt hij, behoeft zoo gauw niet te worden gedacht, daar de wajang, zooals wij die kennen, volstrekt geen abnormaal verschijnsel is in het kader van wat wij mogen aannemen te zijn de oude, echt-Javaansche zeden en instellingen [2]). Hij herinnert er aan, dat de dramatische vertooningen op Java nog altijd méér zijn dan louter vermaak en vroeger ongetwijfeld ritueele beteekenis hadden; en hij tracht nu aannemelijk te maken dat juist als religieuse ceremonie het schimmenspel organisch past in de animistische voorstellingen en speciaal in den doodencultus dien wij bij vele Maleisch-Polynesische volken van primitiever cultuur dan de Javaansche thans nog kunnen waarnemen. De gestorven familieleden worden er beschouwd als machtige beschermgeesten die in staat zijn hunne nog op aarde wijlende nabestaanden hulp te verleenen in allerlei omstandigheden, mits men hen daartoe opwekt door offers en lofzangen. Er is dus veel aan gelegen om deze rondwarende geesten steeds bij zich te hebben ten einde zich te kunnen verzekeren van hun voortdurende goede gezindheid; en zoo zal men er toe gekomen zijn — Hazeu verwijst hier naar gebruiken bij volken in verschillende deelen van den Archipel — om na den dood van familieleden beelden te vervaardigen,

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 37.
[2]) Ibidem, p. 38.

waarin dan door allerlei middelen de geesten dier gestorvenen werden genoopt zich neer te laten. Op den duur werden die geesten wel met de beelden vereenzelvigd, maar normaal is dat men zich de eigenlijke, karakteristieke gedaante van deze wezens niet zoo materieel denkt. Zij zijn van een veel fijner substantie, vluchtig en ongrijpbaar als schimmen of schaduwen, en in verband daarmee heeft, naar Hazeu zich voorstelt, de elementaire neiging om afbeeldingen te maken van gestorven voorouders geleid tot het vervaardigen van *beelden van schaduwen*; men bootste den vorm van schaduwen na zooals men die dagelijks om zich heen zag. „Deze schimmenafbeeldingen nu „wierpen werkelijke schaduwen op een — eerst waarschijnlijk toe- „vallig, later met opzet — daarvóór geplaatst scherm of doek, — en „daarmee was het schimmenspel reeds in beginsel aanwezig"[1]. Uit een of ander ceremonieel met deze geestenmanifestaties — van welken ritus de vorm en de details niet verder kunnen worden aangeduid, daar wij er geen enkel getuigenis over bezitten — zou dan een schimmenvertooning zijn voortgekomen, die zich later ontwikkelde tot den klassieken vorm van het Javaansche theater.

In deze zelfde sfeer van een Javaanschen animistischen doodencultus moet, volgens Hazeu, ook het *maskerspel* ontstaan zijn. Reden om aan overname van elders te denken acht hij ook hier niet aanwezig. Omtrent den ouderdom van de t o p e n g hebben wij weer geen afdoende gegevens, maar zeker is op Java deze vertooning een zeer oud instituut, en de naam is zuiver Javaansch. Bovendien komen bij tal van Austronesische volken maskers voor, en het is dus a priori waarschijnlijk dat de Javanen zelfstandig tot een maskerritueel zullen zijn gekomen[2]. Tusschen schimmenvertooning en maskerspel bestaat trouwens, naar Hazeu betoogt, in den grond geen onderscheid: het verschil bepaalt zich tot de techniek. Men kan niet zeggen dat een van deze beide variëteiten van het Javaansche tooneel uit de andere is voortgekomen (wél zou in lateren tijd de topeng in sterke mate den invloed hebben ondergaan van het schimmenspel, dat een hoogeren graad van verfijning bereikt had): zij zijn te beschouwen als parallelle ontwikkelingen uit dezelfde gedachten en voorstellingen. Ook bij de topeng is het de bedoeling de geesten der gestorvenen, de voorouders, over te halen tot een bezoek aan hun op aarde levende afstammelingen. Het schimmenspel bezigt afbeeldingen van de zielen dier voorouders om er deze geesten in te ontvangen; in de topeng zijn het levende

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 42.
[2]) Ibidem, p. 61.

personen die, o.a. door het aantrekken van een bepaald kostuum en door passende versieringen, zich geschikt maken om de voorouderzielen tijdelijk in zich op te nemen.

Hoe moeten wij ons nu de verhouding denken van de wajang beber tot het schimmenspel en het maskertooneel? Dat er een of ander verband bestaat tusschen al deze vertooningen, zooals zij nu zijn, staat vast: de overeenkomst in stijl bijv. tusschen de teekeningen op de rolprenten en de figuren die in het schimmenspel worden gebruikt, is opvallend, en de drama's, die met de wajang beber worden vertoond, zijn dezelfde als die topeng en wajang poerwa ten tooneele voeren; hoe we ons dien samenhang hebben voor te stellen, blijft echter hoogst onzeker. Hazeu heeft zich over deze kwestie slechts met voorbehoud uitgesproken. Hij twijfelt er volstrekt niet aan dat ook de platenvertooning een Javaansche, vóór-Hindoesche vinding is, en dat de oorspronkelijke functie ervan dezelfde is als van het schimmenspel; een nieuwigheid is zij in ieder geval niet: reeds in vrij ouden tijd — in het begin der 15de eeuw — moet zij in Oost-Java heel gewoon zijn geweest. Verder gaan onze gegevens echter niet terug; omtrent de wijze van ontstaan en den ouderdom van deze wajangsoort weten wij niets met zekerheid. Serrurier heeft zich, mede op gezag van Raden Mas Oetoyo, geneigd getoond om de platenvertooning te houden voor den „meest oorspronkelijken vorm van wajang"; in het procédé van de beweegbare poppen van het schimmenspel zag hij iets meer volkomens dat zich zou hebben ontwikkeld uit de primitieve teekeningen op lange, smalle strooken papier. Hazeu vermeldt deze opvatting [1], doch deelt die niet; aan de beweegbaarheid der gewone wajangpoppen hecht hij voor de beoordeeling van deze kwestie geen gewicht, daar hij het zeer goed denkbaar acht, dat oorspronkelijk de schimmenafbeeldingen *niet* werden bewogen; en voorts is hij van meening dat menschen op een lagen trap van beschaving er eerder toe komen om beelden te vervaardigen dan teekeningen. Hij houdt het daarom voor „meer waarschijnlijk dat de „schimmen- en maskerspelen reeds langen tijd bestaan zullen hebben, „toen men, tot een stadium van betrekkelijk hooge ontwikkeling ge„komen, de afbeeldingen der voorouders op doek ging teekenen en „kleuren" [2]).

Met heel wat meer verzekerdheid kon Hazeu zijn meening uiten over de plaats die in de ontwikkeling van het Javaansche tooneel aan

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 69.
[2]) Ibidem, p. 71.

het marionettenspel (in zijn beide variëteiten van wajang kĕroetjil en wajang goleq) is me te wijzen, ook al ontbreken ook hier feitelijke gegevens zoo goed als geheel. Het staat voor hem vast dat het *poppenspel* voor een onderzoek naar den oorsprong van het Javaansche tooneel niet van overwegend belang kan zijn. De wajang goleq — de vertooning met ronde houten poppen — schijnt wel eerst in den jongsten tijd in zwang te zijn gekomen, en het is zelfs niet onmogelijk dat het een vrije navolging is van de Chineesche poppenkast [1]. Maar ook de, meer oorspronkelijke, wajang kĕroetjil is, in vergelijking met de vroeger genoemde vormen der Javaansche dramatische kunst, zeker als een moderniteit te beschouwen. Hazeu is er van overtuigd dat dit marionettenspel met platte, houten poppen zich heeft ontwikkeld uit de wajang poerwa, en eerst kan zijn ontstaan toen het Javaansche theater zich min of meer van de banden van den ritus had bevrijd, en toen het schimmenspel een sterken Hindoeschen invloed had ondergaan. Het is in dit verband opmerkelijk, dat de Javaan tegenover de poppenvertooning geheel anders staat dan b.v. tegenover een opvoering van een schimmendrama; de wajang kĕroetjil heeft voor hem niet de minste religieuse beteekenis, maar is zuiver profaan, niets anders dan amusement. Hij zal er dan ook niet aan denken om de aloude, gewijde heldensagen van de wajang poerwa te vertoonen met behulp van het poppenspel-apparaat. Trouwens, dit apparaat zelf doet de verhoudingen reeds duidelijk genoeg uitkomen: alleen al het feit dat bij deze marionettenvertooning veelal nog een — practisch geheel overbodig — geïmproviseerd scherm aanwezig is, verraadt dat de wajang kĕroetjil geen oorspronkelijk verschijnsel is, maar zich moet hebben ontwikkeld uit de oudere schimmenvertooning [2]).



Veel meer dan in bovenstaande korte samenvatting kon blijken, heeft Hazeu in zijn boek doen uitkomen dat hij zich steeds het onzekere en uitermate voorloopige van zijn geheele constructie bewust is gebleven. En ook op het oogenblik dat hij, na een daarop gericht uitvoerig betoog, als zijn meening neerschrijft „dat 't Javaansche schimmentooneel op Java door Javanen is uitgedacht", verzuimt hij niet nog weer even uiting te geven aan den in hemzelf overgebleven twijfel aan de hechtheid van dit zeer voorname steunpunt van zijn

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 91—93.
[2]) Ibidem, p. 90, nt. 2.

geheele beschouwingswijze. Hij herinnert er aan dat de gegevens, zooals ze hem ten dienste staan, niet veroorloven volkomen zekerheid te krijgen, en hij erkent uitdrukkelijk de mogelijkheid dat, onder den drang van nieuwe feiten, het thans door hem ingenomen standpunt nog eens zal moeten worden herzien [1]).

Al vrij spoedig nadat Hazeu dit schreef, is inderdaad een nieuw gegeven bekend geworden, dat de originaliteit van het Javaansche schimmenspel veel onzekerder heeft gemaakt, en waardoor de kans dat wij het vraagstuk van den mogelijken samenhang van het Javaansche met het Indische tooneel anders zullen moeten gaan zien, aanzienlijk is toegenomen. Men wist sinds lang dat in Voor-Indië het *poppenspel* voorkomt, ja dat vertooningen met behulp van marionetten en papieren figuren eigenlijk de eenige dramatische voorstellingen zijn die bij de bevolking, voorzoover die niet in de grootere centra woont, bekend zijn; en dit feit was natuurlijk niet zonder beteekenis voor wie hadden opgemerkt hoe nauw elders (en met name op Java) schimmenspel en poppentooneel met elkaar schijnen samen te hangen. Bovendien wist men van het bestaan van een bepaalde variëteit van het Indische drama, die c h ā y ā n ā ṭ a k a, d.i. (letterlijk vertaald) „schimmen-opvoering" genoemd wordt. Aangezien echter de zeer enkele specimina die men van deze soort stukken kende, zoo goed als volkomen gelijk bleken te zijn aan het gewone Indische drama, en ook op geheel dezelfde wijze worden vertoond, en men bovendien nooit eenig spoor van een schimmentooneel in Voor-Indië had gevonden, was men huiverig om de samenstelling c h ā y ā n ā ṭ a k a in haar woordelijke beteekenis op te vatten, ook al bleek het onmogelijk om een andere, geheel bevredigende vertaling voor den term te vinden. Sinds 1906 is het nu evenwel uitgemaakt dat er geen enkel bezwaar is om aan het woord den meest voor de hand liggenden zin toe te kennen, en het is tevens waarschijnlijk geworden dat wij in de soort van drama, die men thans nog c h ā y ā n ā ṭ a k a noemt, eenvoudig den litterairen ontwikkelingsvorm te zien hebben van de populaire stukken van een oud-Indisch *schimmenspel*. Pischel [2]) wist nl. uit een plaats bij den commentator Nīlakaṇṭha (laatste 3de deel der XVIIde eeuw) boven allen twijfel vast te stellen dat de Indiërs wel degelijk ook een schimmentooneel hebben gekend; en het merkwaardige is dat deze Indische „wajang" zelfs een treffende

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 39, nt. 1.
[2]) R. Pischel, *Das altindische Schattenspiel*; in *Sitzungsberichte der Kön. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1906, I, p. 482—502.

gelijkenis moet hebben vertoond met de Javaansche: blijkens de zeer korte beschrijving, die Nīlakaṇṭha er van geeft, bestond het apparaat, dat men voor deze vertooning gebruikte, uit een *uitgespannen doek*, waarop door middel van *lederen figuren* het doen en laten van koningen, ministers, enz. ten tooneele werd gevoerd. En dit, thans in Voor-Indië spoorloos verdwenen, spel was daar, in Nīlakaṇṭha's dagen, geen nieuwigheid: Pischel kon tevens in hooge mate waarschijnlijk maken dat op deze schaduwbeelden-vertooningen reeds wordt gedoeld op een, tot nu toe niet geheel juist geïnterpreteerde, plaats in Varāhamihira's Bṛhatsaṃhitā, en zelfs reeds in het XIIde boek van het Mahābhārata [1]).

Het zou zeker voorbarig zijn om nu terstond de oudere zienswijze van een autochthoon Javaansch schimmenspel volkomen op te geven en eenvoudig te gaan stellen dat deze wajang kant en klaar door de Hindoe's naar Java is overgebracht [2]), maar het kan toch niet worden ontkend dat het vraagstuk van de originaliteit juist van de meest geliefde soort der Javaansche dramatische vertooningen thans weer in een geheel ander licht is komen te staan. Wij mogen hierbij niet vergeten dat het schimmentheater niet behoort tot die gewone, algemeen voorkomende verschijnselen, waarvan de polygenese zonder meer waarschijnlijk is; integendeel, het doet zich juist voor als iets geheel aparts; men zou het een ethnographische curiositeit kunnen noemen. Laat men de zeer recente migratie's van het spel buiten rekening, dan constateert men dat een vertooning van schaduwbeelden slechts voorkomt in een klein gedeelte der wereld (n.l. eenige deelen van Azië en een aangrenzende strook van Afrika), dat tevens — thans door Pischel's vondst nog duidelijker dan voorheen — een onafgebroken samenhangend gebied blijkt te zijn. Daarbuiten vindt men het dan *niet* in Indonesië-als-geheel, maar *uitsluitend* op Java en Bali, juist dus op die eilanden waar de Hindoe-immigratie een diepgaanden en blijvenden invloed heeft uitgeoefend.

---

1) Ook Sten Konow toont zich, in aansluiting aan Pischel, geneigd aan het Indische schimmenspel een zeer hoogen ouderdom toe te kennen. Zie: *Das Indische Drama* (1920) p. 4, 45, 90 (in *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*). — Sedert vestigde Ananda Coomaraswamy nog de aandacht op een andere plaats, waaruit kan blijken dat in Zuid-Indië en Ceylon, in de 12de eeuw, een vertooning met lederen poppen bekend moet zijn geweest. (*Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1930, p. 627.)

2) Zoo ver gaat dan ook Pischel zelf niet: hij zegt (l.c. 504, nt. 4): „Die Herkunft des siamesischen Schattenspiels vom javanischen und die Ursprünglichkeit des javanischen wird durch den Nachweis des indischen sehr in Frage gestellt".

Ook aan Hazeu's opmerkzaamheid was het reeds niet ontgaan dat de wajang in Indonesië alleen op Java en Bali wordt aangetroffen; maar, daar hem samenhang met het vasteland van Azië nu eenmaal onwaarschijnlijk voorkwam, en het vroegere bestaan van een schimmentooneel in Voor-Indië hem natuurlijk onbekend was, heeft hij hieraan geen overwegende beteekenis toegekend en er geen verdere conclusies uit getrokken. Krom daarentegen die zeer onlangs, bij de behandeling van de vraag, hoe wij ons den beschavingstoestand van Java hebben te denken vóór de Hindoe's den Archipel bereikten, eenige korte beschouwingen wijdde aan het nog altijd onopgeloste vraagstuk van de herkomst van het Javaansche schimmenspel, legt terecht grooten nadruk op het feit dat de wajang niet behoort tot het cultuurbezit van de Indonesiërs in het algemeen, maar alleen van Javanen en Balineezen. Nu wij door Pischel's vondst weten (zegt hij) dat de Hindoe's wel degelijk een schimmentooneel hebben bezeten, en daarbij de wajang buiten Java en Bali op geen der Indonesische eilanden voorkomt en juist de klassieke vorm van dit tooneel „uitsluitend met Voor-Indische (aan het Mahābhārata ontleende) stof werkt", zou het willekeur zijn hier het Hindoe-element a priori uit te schakelen; alles bijeengenomen, maakt de wajang op hem den indruk van een aan Voor-Indië ontleend procédé, zij het dan ook dat dit op Java tot iets aparts en eigens is geworden [1]). Hieraan wordt voor hem niets veranderd door de omstandigheid dat de termini technici van de wajang Javaansch en niet Sanskrit zijn. De ondervinding met het batikken heeft, naar hij meent, geleerd dat er geen reden is om daaraan het gewicht toe te kennen dat er door Brandes en Hazeu aan is gehecht; immers ook bij het batikken zijn de technische termen Javaansch, en toch is door Rouffaer's onderzoekingen uitgemaakt, dat wij hierbij te doen hebben met een vreemde, uit Voor-Indië ingevoerde werkmethode. Trouwens, de afwezigheid van Sanskrit benamingen bij de wajang is ook hierom voor Krom niet zoo raadselachtig, daar hij zich de Javanen bij de aanvaarding van het Voor-Indische schimmentooneel volstrekt niet zuiver passief denkt. Hij erkent volmondig dat voor het gevoel van het Javaansche volk de wajang saamgeweven is met het meest typische van eigen wezen, en ten nauwste samenhangt met de gewone, in Indonesië algemeen gangbare, animistische voorstellingen; maar hij meent dat daarmee het praehindoesch karakter van het schimmenspel geenszins

---

[1]) N. J. Krom, *Hindoe-Javaansche geschiedenis* (1926), p. 47.

vaststaat, daar niet is uitgemaakt dat de band tusschen schimmentooneel en vooroudercultus waarlijk genetisch is. „De vooroudervereering is, ook blijkens gegevens van de niet-gehindoeïseerde „eilanden, als oorspronkelijk te beschouwen; dat zij met een ritus „gepaard ging ligt voor de hand; dat die ritus schimmentooneel zou „zijn geweest is een volkomen gratuite bewering. Ook waarom men „die als zoodanig nog gevoelde schim-voorouders zou hebben gehin„doeïseerd tot Mahābhārata-helden, blijft onverklaard. Neemt men „echter op grond van de gegevens van elders een vóór-Hindoesche „voorouderdienst aan, waarbij natuurlijk de voorouderbeeldjes te pas „kwamen, dan kan men zich wat de wajang aangaat een soortgelijken „gang van zaken als bij het batikken voorstellen: het Hindoesche „schimmentooneel, eerst in de hofkringen vertoond, dringt gaandeweg „tot het volk door, zich daarbij aanpassend aan bestaand ritueel, en „krijgt zoodoende, met behoud van de stof, dat typisch-Javaansche „uiterlijk, en, in het gevoel der Javanen zelf, de samenhang met de „voorouders, die het tot de vervulling eener levensbehoefte (ook al „om het magisch karakter van het oude ritueel) en een essentieel „bestanddeel van het Javanisme maakt. Over het Voor-Hindoesche „ritueel met de vooroudenpoppen kan men zooveel fantaseeren als „men wil; de wajang, d.w.z. wat de Javaan van thans als wajang „kent, is o.i. een Hindoe-Javaansche schepping" [1]).

In den hier aangehaalden passus zijn ongetwijfeld belangrijke dingen gezegd. Vooral wanneer men Krom's uiteenzetting in extenso leest, zal men, ook al door den rustigen, zakelijken betoogtrant, niet licht ontkomen aan den indruk dat de door hem in algemeene trekken voorgedragen opvatting van het verband tusschen het Indische en het Javaansche tooneel voorloopig [2]) voor zeer plausibel moet worden gehouden; en men kan zelfs moeilijk een zeker gevoel van verrassing onderdrukken over den eenvoud van de zich hier als het ware vanzelf aanbiedende oplossing van een belangrijk onderdeel van het wajang-vraagstuk. — Moet echter, bij nauwer toezien, deze eenvoud niet een weinig geforceerd schijnen? Zijn sommige verhoudingen niet wat al te simpel voorgesteld, en is, in Krom's hypothese, aan alle feiten wel hun levende kracht, hun eigen kleur en geur gelaten? Gaat het aan om de omstandigheid dat de technische wajangtermen

1) Krom, l.c.
2) Krom geeft zijn beschouwingen natuurlijk niet als iets definitiefs; alvorens daarvan sprake kan zijn, zal, ook volgens hem, nog een nauwkeurig onderzoek noodig zijn. — Zie o.c. p. 49.

alle Javaansch zijn — en wel oud. etymologisch duister Javaansch — met zoo spaarzame overwegingen op zij te schuiven als hier geschiedt? Moeten we integendeel niet erkennen dat dit feit juist meer verbijsterend en mysterieuser is geworden, naarmate de waarschijnlijkheid van een nauw verband met Voor-Indië is gestegen? Brandes en Hazeu waren er dermate door geïmponeerd dat zij vooral op grond hiervan overhelden tot het aanvaarden van het autochthoon karakter van het Javaansche schimmenspel; Krom daarentegen kent thans aan het ontbreken van alles wat naar Sanskrit zweemt niet de minste beteekenis toe[1]), en verwijst naar het batikken. Nu is vooreerst deze analogie wellicht niet heel gelukkig gekozen, want ook van het batikvraagstuk kan men, ondanks de belangrijke studies van Rouffaer, geenszins zeggen dat het geheel opgelost is, en Krom moest zelf dan ook op dit punt terstond eenig voorbehoud maken[2]). Neemt men het verschijnsel van het Javaansche batikken in eenigszins ruimen zin, dan kan men gerust reeds nu er zich van verzekerd houden dat daar toch waarlijk heel wat meer achter schuilt dan de zuivere overname van een Voor-Indische nijverheidstechniek[3]). Bovendien moeten wij indachtig blijven dat het altijd nog heel wat anders is om de kunsttermen van een handwerk, wanneer dit overgenomen wordt, te vertalen, dan om ditzelfde te doen met de, veelal in het oorspronkelijke idioom reeds duistere, op conventie berustende benamingen die betrekking hebben op een onbekenden vorm van tooneelspel, en waarbij het gaat om het uitdrukken van een ingewikkeld samenstel van ongewone en vaak uiterst subtiele verhoudingen. De Javanen hebben daarbij nooit geschroomd te erkennen en duidelijk te doen uitkomen, hoezeer hunne beschaving den invloed der Hindoe's heeft ondergaan; ja, zij hebben daarmee zelfs min of meer gecoquetteerd en de beteekenis ervan niet zelden overdreven voorgesteld. Het aantal Sanskrit-woorden, dat zij hebben overgenomen, is legio, niet alleen in de deftige taal der geschreven literatuur, maar ook in de levende volkstaal, en lang niet altijd ging het hierbij om nieuwe begrippen, waarvoor de Javanen wel Sanskrit-woorden moesten ge-

---

1) Hoewel, sinds Hazeu schreef, de gegevens misschien nog iets sterker zijn gaan spreken. Hazeu meende nog dat althans de term t j ĕ m p a l a Sanskrit was; Poerbatjaraka trachtte sindsdien aannemelijk te maken dat ook deze term zuiver Javaansch is. — Zie zijn proefschrift *Agastya in den Archipel* (1926), p. 29, noot 2.

2) Krom, o.c. p. 46, noot.

3) Zie o.a. B. Schrieke, *Eenige opmerkingen over ontleening in de cultuurontwikkeling;* in *Djawa* VII (1927), p. 89—96.

bruiken, omdat er geen Javaansche voor bestonden; vaak heeft doelbewuste vertaling van bestaande Javaansche benamingen in het Sanskrit plaats gehad [1]). Men kan in het algemeen zeggen dat de Javanen niet alleen aan het vreemde in hun beschavingsbezit zijn oorspronkelijke kleur hebben gelaten, maar tevens vaak met opzet aan het eigene een exotische tint hebben gegeven. Maar hier nu, bij het schimmenspel, zou deze Javaansche geaardheid zich plotseling hebben verloochend, en zou de verhouding precies omgekeerd zijn; hier treden die zelfde Javanen eensklaps op als tot het uiterste consequente puristen, die — nog wonderlijker — bovendien *met volledige kennis van zaken* te werk gaan! [2]) Is het waarlijk voldoende om, met Krom, ter verklaring van dit verschijnsel, in de Javaansche wajang een geval van „syncretisme" te zien, een vermenging van een (profaan?) Indisch schimmenspel met een onbekend Javaansch ritueel met voorouderpoppen, waarover men „zooveel kan fantaseeren als men wil"? Hoe zal men dan kunnen begrijpen, eenerzijds, dat, naarmate men de wajang nauwkeuriger bestudeert, men steeds meer getroffen wordt door de gaafheid van haar geheelen bouw en de afwezigheid van alle stroefheid en dwang; en anderzijds, dat het schimmenspel meer en meer naar voren schijnt te komen in de Javaansche cultuur, naarmate deze zich verder verwijdert van de Hindoeïstische traditie? Bovendien, in trouwe: waar zal men redelijkerwijs gaan zoeken naar een Indonesisch element van eenige beteekenis in de wajang, wanneer zoowel het technische apparaat als de dramatische stof aan Voor-Indië ontleend zijn? Soms alleen in het volkomen ongefixeerde en ongrijpbare: in wat de Javanen zich bij hun schimmenspel hebben *gedacht*?

* * *

Het spreekt vanzelf dat Hazeu's beschouwingen over de beteekenis en den oorsprong van het Javaansche *drama* niet te scheiden zijn van zijn, hierboven in 't kort weergegeven, zienswijze omtrent het ontstaan en de ontwikkeling van het Javaansche theater in het algemeen. Ze gaan daarmee in veel opzichten parallel. Tot een gedocumenteerd betoog, met vaste resultaten, heeft ook hier het onderzoek

---

1) C. C. Berg, *Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch* (1928), p. 185.

2) Wanneer men nader preciseert, is het geval nog veel vreemder. Immers, de *inhoud der drama's* vertoont den Voor-Indischen invloed veelal zoo open en duidelijk mogelijk; *alleen de benamingen van de tooneeltechniek zouden consequent gejavaniseerd zijn.*

niet geleid; wij vinden hier weer een soortgelijke hypothetische constructie, die door vrijwel dezelfde redeneering wordt gesteund.

Zooals wij boven reeds zagen, meent Hazeu te mogen aannemen, dat, reeds lang vóór de Hindoe-invloed zich op Java deed gevoelen, bij de religieuse ceremoniën met de beelden der voorouders, de heldendaden dier vergoddelijkte wezens (zooals die vermeld waren in de oude, Maleisch-Polynesische mythen) door den dalang werden bezongen, en later ook in een meer bepaald dramatischen vorm verhaald. Op deze wijze zouden de oorspronkelijke, ons geheel onbekende, zuiver Javaansche lakons ontstaan zijn. Toen echter de Hindoe-kolonisten kwamen met een veel rijkeren voorraad *Indische* mythen en sagen, verhalen van *hunne* voorouders, en zij deze, in Javaansche vertaling, onder de inheemsche bevolking van Java bekend maakten, zal het, naar Hazeu zich voorstelt, niet heel lang geduurd hebben of deze vreemde mythische literatuur begon de oude Javaansche volksverhalen te overvleugelen en te verdringen, ook bij de wajangvertooningen. Zoo moet langzamerhand een verwarring (waarbij ook nog andere factoren werkzaam waren) ontstaan zijn, waarvan wij in de tot ons gekomen lakons het resultaat zien, „een „wonderlijke dooreenmenging van de oude verhalen met de nu bekend geworden Indische; bekende goden of halfgoden uit de „Maleisch-Polynesische mythologie kregen Indische namen; wat men „van de eerste uit de oude mythen wist werd verward met wat men „van de Hindusche later leerde kennen; en bovendien adopteerden „langzamerhand de Javanen de Indische goden en helden als *hun* „*eigen* voorouders en beschouwden zij Java als het tooneel ook van „hun daden, een omstandigheid waardoor tevens ook bij de vertoo„ning der Indische mythen de schimmenvertooning haar oorspron„kelijk-religieus karakter gedeeltelijk kon behouden, daar immers ook „deze sagen en mythen verhalen bevatten van de daden en avonturen „van Indische helden-voorouders, die nu ook der Javanen voorouders „waren geworden"[1]).

Aan dezen Hindoeschen invloed in het Javaansche drama, hoe groot die ook moge zijn, wil Hazeu intusschen toch geen overwegende beteekenis toegekend zien; hij houdt zich ervan overtuigd dat men de lakons als een in wezen origineel stuk Javaansche litteratuur zal moeten blijven beschouwen. Uit een technisch oogpunt zijn ze, naar hij meent, ongetwijfeld zuiver inheemsch. Hij wijst er in dit verband

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 145.

op dat alle lakons, ook al wijken ze naar den inhoud hemelsbreed van elkaar af, toch door bepaalde trekken sterk op elkaar gelijken en als het ware één type vertoonen. Zij zijn blijkbaar volgens een vast model gemaakt en naar een waarschijnlijk eeuwenoude — naar Hazeu meent, zeker prae-Hindoesche — traditie ingericht. Voor elk onderdeel van de handeling heeft de vertooner conventioneele benamingen die telkens terugkeeren, en in alle lakons komen stukken voor waarvan inhoud en wijze van uitdrukking vrijwel geheel met elkaar overeenkomen en die op vaste voorbeelden blijken terug te gaan. Ook hier zijn nu weer de meeste en juist de belangrijkste *technische* termen *Javaansch*; voorzoover ze uit het Sanskrit zijn overgenomen, komen ze hier in een beteekenis voor die ze, voor zoover wij weten, eerst op Java hebben gekregen; en in ieder geval is er geen enkele Voor-Indische tooneelterm onder. Zoo de Javanen van de Hindoe-immigranten hadden moeten leeren tooneelstukken samen te stellen, of indien de invloed der Indiërs op de factuur dier drama's waarlijk belangrijk ware geweest, dan zou — naar Hazeu niet zonder reden meent — dit waarschijnlijk toch wel uit enkele kunsttermen blijken, en zeker zouden de lakons dan ook een zekere bekendheid der dalangs verraden met sommige der in Indië populaire tooneelstukken. Hiervan nu is op Java geen spoor te ontdekken, en ieder die wel eens een Indisch tooneelstuk las, weet dat de heele opzet daarvan totaal anders is dan bij de Javaansche lakons; deze laatste kenmerken zich juist door een volmaakt aparten gang en door tal van eigenaardigheden die, volgens Hazeu, bij geen der volken, met welke de Javanen in nauwere aanraking zijn geweest, worden aangetroffen [1]).

Tot een nader onderzoek van die eigenaardigheden in den bouw der lakons en van de opvallende gelijkvormigheid dezer stukken is Hazeu niet gekomen; en evenmin heeft hij getracht langs directen weg een voorstelling te krijgen van het door hem ondersteldle, primitieve Javaansche drama. Voor het laatste ontbrak het z.i. aan het noodige materiaal, daar van de Maleisch-Polynesische mythologie nog te weinig bekend was. Beter scheen het hem een andere methode te volgen en voorloopig zijn aandacht te bepalen tot die talrijke lakons, waarvan de stof duidelijk is ontleend aan de Voor-Indische literatuur, in de eerste plaats aan het Mahābhārata. Door hier dan de Javaansche versie te plaatsen naast dien vorm waarin, naar wij met grond kunnen vermoeden, deze verhalen den Archipel bereikten, zou vanzelf een

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 120.

stap in de goede richting gedaan worden, en een eerste, zij het ook ruwe, schifting van Indische en Indonesische elementen verkregen worden. Reeds vroeger had summier onderzoek telkens het enorme onderscheid aan het licht gebracht tusschen de Indische verhalen en wat daarvan in de Javaansche lakons geworden is: men vond in de drama's de hoofdfiguren uit de mythen terug, zij het dan ook vaak onder andere namen, en ook het algemeene beloop was veelal herkenbaar, maar daarnaast bleken de afwijkingen talrijk en, om zoo te zeggen, verbijsterend. Men kan niet zeggen dat de nauwkeuriger vergelijking die Hazeu thans, in aansluiting bij een door Kern geleverde proeve, ondernam, veel licht heeft verspreid over den aard van het inheemsche element in de lakons. Nog sterker dan vroeger kwam het uit dat de auteurs dezer tooneelstukken op uiterst zonderlinge wijze met de Indische verhalen zijn te werk gegaan, maar eenig systeem werd daarbij niet ontdekt. De conclusie scheen wel te moeten luiden dat het Javaansche drama, in zooverre daarin uitheemsche stof is verwerkt — en in welke lakon is dat niet in meerdere of mindere mate het geval? — grootendeels bestaat uit een opeenstapeling van misverstanden en een produkt is van de meest stelsellooze verwarring. Strikt genomen, zou dit dus willen zeggen dat de inhoud der lakons zich onttrekt aan elk voortgezet wetenschappelijk onderzoek. En wat het kon zijn, dat de Javanen zoo bij voortduring kon boeien en zoo diep ontroeren in de vertooning van stumperige verhaspelingen van vaak eenvoudige en klare Indische origineelen, bleef een raadsel.

Toen ik, bij mijn bestudeering van den Pandji-roman, zelf met dit vraagstuk in aanraking moest komen — immers, de Pandji-verhalen zijn romantische bewerkingen van lakons, en zij staan in een nog altijd niet geheel opgehelderd, vrijwel exclusief verband met enkele vormen van het Javaansche theater —, openden zich geleidelijk andere verschieten voor mij. Het bleek mij dat men bij deze romans, hoe ingewikkeld en hopeloos verward die ook zijn, toch kan spreken van één centraal mythisch thema, waarvan het niet heel moeilijk viel elders in Indonesië parallellen aan te wijzen, en dat hier in vrijwel eindelooze variatie en gecombineerd met allerlei historische en quasi-historische episoden telkens opnieuw wordt verhaald. Van dit centrale thema was de beteekenis mij niet terstond recht duidelijk. Het deed zich aanvankelijk aan mij voor als een vermenging van, gedeeltelijk geheel heterogene, mythische trekken; en, mede onder de suggestie van Schmidt's beschouwingen in zijn „Grundlinien" kwam ik er toe daarin een natuurmythe te zien, maar een natuurmythe van een zeer

wonderlijke, hybridische soort: de hoofdtrekken en de algemeene gang schenen die van een *maan*-mythe, maar daarnaast kwamen ook allerlei details voor die den indruk maakten ontleend te zijn aan een, tot een anderen „Kulturkreis" behoorende, *zon*-mythologie. Al spoedig ging ik intusschen begrijpen dat deze interpretatie onmogelijk juist kon zijn, en dat zich vanzelf een betere, verrassend eenvoudige verklaring van deze vreemde combinatie van ongelijksoortige trekken aanbood, zoo men bedacht dat iedere mythe ten slotte een classificatie beteekent, en inzag dat alle in dit primitieve drama optredende acteurs hun vaste waarde hadden en hun speciale gedragingen moesten vertoonen in verband met hun onveranderlijke plaats in een primitief cosmologisch systeem dat in laatsten aanleg berustte op een stamdeeling in twee exogame phratries. Na voortgezet onderzoek bleek dit thema, in zijn typischen vorm, een totemistische *stam*-mythe te zijn, een soort cosmogonie waarin de voornaamste voorvallen worden verhaald uit het aardsche bestaan van de beide goddelijke voorouders der phratries: hoe deze geboren worden en opgroeien, de pijnen der initiatie hebben te doorstaan en eindelijk, na veel leed en wederwaardigheden, met elkander in het huwelijk treden, en de groote gemeenschap stichten die de stam is.

Over de zeer bijzondere plaats die dit thema inneemt in het geestelijk leven en in de literatuur der Javanen, ging mij eerst het juiste licht op, toen ik bij een op eigen gelegenheid ondernomen, schematisch onderzoek van de verhouding van eenige lakons van de wajang poerwa tot wat ik moest houden voor de Sanskrit origineelen waarop die drama's teruggingen, tot het inzicht kwam, dat de afwijkingen, die daarbij altijd geconstateerd waren, toch niet alleen uit verwarring en wanbegrip kunnen zijn ontstaan. Juist in de groote verbijsterende verschillen vertoonde zich een onmiskenbare regelmaat; zij verschenen telkens in vrijwel dezelfde combinatie, zoodat het vermoeden gewettigd was dat wij hierin het effect moesten zien van een systematisch werkende kracht, die de Indische verhalen scheen te vervormen naar een vast schema. En dit verschijnsel kreeg een onverwacht relief, toen ik vervolgens tot het inzicht kwam dat dit schema volkomen overeenkwam met de, hierboven in het kort aangegeven, hoofdlijnen van de mythe die ik als het centrale thema van den Pandji-roman had kunnen opsporen. In dit licht werd de vreemde inhoud dezer lakons terstond gemakkelijk verstaanbaar. De verhouding van deze stukken tot de Voor-Indische epen scheen mij daarom toe op deze wijze te moeten worden geformuleerd, dat weliswaar deze Javaansche drama's de

stof aan Sanskrit werken hebben ontleend, maar overigens geheel onafhankelijk daartegenover staan, en een eigen, zelfstandig, onveranderlijk beloop vertoonen. Naar hun beslissende trekken zijn ook zij niets anders dan Pandji-verhalen, d.w.z. bewerkingen van de Javaansche stammythe.

Beteekende dit alles nu dat een zeer diep, *doorgaand* verband moet worden aangenomen tusschen het Javaansche drama en deze speciale mythe? Zijn *alle* lakons in wezen aan elkaar gelijk; en zijn zij alle, zonder uitzondering, bewerkingen van dit Javaansche verhaal van het aardsche leven der goddelijke voorouders? — Het moest ongetwijfeld geriskeerd lijken uit de analyse van eenige weinige lakons een zóó ver strekkende conclusie te trekken, maar om verschillende redenen waagde ik het toch dit te doen. Vooreerst dreef mij hierbij het, in den loop van het onderzoek steeds sterker geworden, gevoel van de innerlijke waarschijnlijkheid der verhouding, zooals ik die wilde zien; en verder pleitten daarvoor de al zoo vaak opgemerkte monotonie van den inhoud der Javaansche drama's en de eenvormigheid van hun factuur. Wat aan een beperkt aantal lakons als *kenmerkend* werd vastgesteld, kon niet zonder beteekenis zijn voor het Javaansche drama in het algemeen. Maar vooral voelde ik mij hierbij gesteund door het in mij gerijpte inzicht dat het apparaat zelf van het schimmentooneel, in het meest markante van zijn eigenaardige, onveranderlijke inrichting, juist een mythe als deze scheen te eischen, en zelfs, om zoo te zeggen, geen ander drama verdraagt. De hoofdlijnen der classificatie die uit den Pandji-roman en uit de onderzochte lakons, als grondslag daarvan, naar voren waren gekomen, kunnen bij *geen enkele* wajangvertooning ontbreken of verwaarloosd worden: immers diezelfde primitieve rangschikking zag ik vast aanwezig in de ritueel gesanctioneerde, sterk antagonistische verdeeling der poppen in een linker- en een rechtergroep, waarop het eerst door Te Mechelen de aandacht is gevestigd [1]. In de vertooning van *deze* mythe met *dit* tooneelapparaat is derhalve geen toevallig samentreffen te zien; zij hooren genetisch bijeen. Het verlichte scherm, zoo besloot ik, verbeeldt steeds hetzelfde, nl. den stam, — en elke lakon geeft ons het drama te aanschouwen van den strijd, en tegelijk ook het wederzijdsch hulpbetoon, der beide phratries [2].

---

[1] *Een en ander over de wajang*; in *Tijdschr. v. h. Bat. Gen.* XXV (1879), p. 91.

[2] *De Pandji-roman* (1922), p. 318—321.

In een later geschrift [1]) toetste ik, zoover dit mogelijk was, de juistheid dezer denkbeelden nog eens aan eenige lakons die daarvoor in de eerste plaats in aanmerking schenen te komen, daar zij ook thans nog in de oogen der Javanen een uitgesproken religieuse waarde hebben, en min of meer geregeld in gewijde sfeer worden vertoond. Meer dan andere lakons moesten *deze* teksten hun ouden zin en hun oorspronkelijk karakter hebben bewaard. De uitkomsten waren bevredigend. Ook van deze stukken bleek de, op het eerste gezicht zeer zonderlinge en verwarde, inhoud toegankelijk voor de voorgestelde interpretatie: zij onthulden zich thans als het ware vanzelf als volkomen verstaanbare en zinrijke verhalen, die in den grond weer niets anders zijn dan verschillend genuanceerde specimina van de bekende mythe. Bovendien wees ik er bij dezelfde gelegenheid [2]) op hoezeer, door het gelegde verband met de onveranderlijke indeeling van de scène van het wajangspel, mijn opvatting van den zin van het Javaansche drama aan waarschijnlijkheid had gewonnen en een niet te miskennen objectieve waarde had gekregen. Wij kennen n.l. het ritueele milieu, waarin de totemistische *stam* zich van eigen bestaan bewust is geworden, en waarin de *stam*-mythologie zich moet hebben ontwikkeld. Eenmaal de — om allerlei redenen moeilijk af te wijzen — stelling aanvaard, dat wij in de steeds in acht genomen scherpe scheiding van w a j a n g t ĕ n g ĕ n en w a j a n g k i w a een symptoom van een primitieve twee-deeling hebben te zien, en dat derhalve het scherm den stam-als-geheel verbeeldt in een ceremonieele opstelling van phratrie tegenover phratrie, — eenmaal aangenomen dus dat er een zekere wezensgelijkheid, een ver verband, bestaat tusschen het verlichte scherm en (om een teekenend voorbeeld te noemen) het Engwura-initiatie-terrein van den Australischen stam der Arunta, kon het niet anders of de op dit doek vertoonde mythe stond in algemeene trekken vast. Zij leent zich tot velerlei variatie, maar moet in wezen toch steeds dezelfde zijn; de boven aangeduide hoofdtrekken zal zij doorloopend vertoonen, — krachtens haar oorsprong.

[1]) *Over den zin van het Javaansche drama;* in deze *Bijdragen,* dl. 81 (1925), p. 311 vlg.
[2]) Zie p. 375 vlg.

II.

Over de methode, die bij de bestudeering van het Javaansche tooneel moet worden gevolgd, kan in principe moeilijk verschil van meening bestaan; en ook op de vraag, waar wij daarbij onze eerste aanknoopingspunten zullen hebben te zoeken, is tot op zekere hoogte maar één antwoord mogelijk. De eenige realiteit die ons onmiddellijk als object van studie is gegeven, wordt gevormd door het theater zooals het thans op Java nog gevonden wordt, of liever, zooals waarnemers uit een vorige generatie het hebben gezien en ons uitvoerig hebben beschreven. De door hen verzamelde gegevens vormen het materiaal waarmee het onderzoek in ieder geval zal moeten worden begonnen. Alleen een geduldige en nauwkeurige bestudeering van deze *Javaansche* feiten (voortdurend getoetst aan wat de analyse der lakons ons kan leeren) biedt uitzicht op het bereiken van betrouwbare, objectieve resultaten; alleen zóó houden wij vasten grond onder de voeten, en worden wij behoed, eenerzijds voor het opstellen van wilde gissingen aangaande zeer primitieve, door niemand ooit geziene, religieuse ceremoniën op Java, en anderzijds voor ontijdige en dus tot onvruchtbaarheid gedoemde bespiegeling over mogelijken samenhang van de wajang met de tooneelvertooningen van Voor-Indië of eenig ander deel van het vasteland van Azië.

Pischel's vondst, hoe belangrijk ook, verandert hieraan weinig of niets. Zeker zal voortaan de mogelijkheid van een of ander verband van de wajang met de schimmenspelen elders minder dan ooit uit het oog mogen worden verloren, en afwijzing daarvan — gesteld, dat die nog mogelijk is — zal alleen op zeer deugdelijke gronden kunnen geschieden; maar de *onmiddellijke* invloed van het door Pischel aan het licht gebrachte op den gang van het onderzoek kan toch niet groot zijn. Wij weten nu zoo goed als zeker dat ook de Hindoe's een schimmentooneel hebben gekend, en tevens dat het apparaat van dit Indische spel een opmerkelijke algemeene gelijkenis moet hebben vertoond met den wajangtoestel zooals die op Java al sinds eeuwen en ook nu nog gebezigd wordt; maar veel meer is uit de beschikbare gegevens niet te halen. Thans komt het spel in Indië niet meer voor, en een eenigszins gedetailleerde beschrijving hebben wij er niet van; elke nauwkeurige vergelijking is dus onmogelijk, en de kans, dat wij langs dezen weg er bijvoorbeeld in zouden kunnen slagen om den ontwikkelingsgang van de wajang wat verder terug te vervolgen en ons een voorstelling zouden kunnen vormen van een meer oorspron-

kelijken, voor onderzoek meer toegankelijken, vorm van schimmentooneel dan wij nu kennen, is uitgesloten. — Maar ook om een andere reden is, bij den aanvang van het onderzoek, de wetenschap dat contact van Java met Voor-Indië hier verre van onwaarschijnlijk is, niet van overwegend belang te achten. Wat ons in de eerste plaats moet interesseeren, en wat wij ook het liefst zouden willen weten, is: wat het Javaansche tooneel eigenlijk *is*; — en op deze vraag zal alleen op *Java*, uit *Javaansche* gegevens, het antwoord gevonden kunnen worden. Ook zij die, met Krom, in de wajang een *Hindoe-Javaansche* schepping willen zien, en, naar uit allerlei blijkt, op het eerste lid dezer samenstelling een nogal sterken nadruk wenschen te leggen, ontkennen niet dat dit tooneel, zooals wij het kennen, een sterk eigen — Javaansch — karakter heeft, en zij geven toe dat het eenmaal, in eminenten zin, een *Javaansch sociaal verschijnsel* moet zijn geweest. Dit laatste is het ook thans nog eenigermate; ook al neemt de wajang in de huidige verhoudingen geen zeer belangrijke plaats meer in, en al hebben de Javanen zelf niet het minste begrip meer van haar wezenlijke beteekenis, toch staat zij nog niet volkomen geïsoleerd in de samenleving. Ook thans is het tooneel op Java nog geen zuiver kunstinstituut, en evenmin iets dat louter tot vermaak dient en waarmee het persoonlijk inzicht vrijelijk, in volmaakte willekeur, zou kunnen omgaan. Het heeft nog altijd iets aan zich van die onaantastbaarheid, van dien imponeerenden nimbus, waaraan wij datgene herkennen wat het individu in waarde te boven gaat en zijn oorsprong heeft buiten den enkelen mensch. Teekenend is dat innovaties, ook wanneer die komen van zeer hoog geplaatste zijde, maar matig worden gewaardeerd. De dalang is geen gewoon tooneelleider, en ook geen vrij dramatisch auteur; ziet men door den uiterlijken schijn heen, dan bemerkt men dat hij zich nog altijd gebonden voelt aan een oude, gewijde traditie. Telkens herkent men in hem den officiant. Weinige jaren geleden zou het zelfs in den ontwikkelden, vrijer denkenden Javaan waarschijnlijk niet zijn opgekomen zichzelf de vraag te stellen of zijn wajang poerwa wel inheemsch is, dan wel hoeveel daarin als origineel moet worden beschouwd; hij voelt daarin niets dat exotisch is; het zijn geen vreemde goden en helden die voor hem ten tooneele verschijnen, maar zijn eigen goden, de verre voorouders van zijn eigen vorsten. De wajang is, of was tot voor kort, de leerschool van zijn jeugd, de trots en de troost van zijn rijperen leeftijd [1]. In den ouden tijd is dit alles zeker nog veel sterker en

[1] Vgl. Oetoyo, l.c. p. 364—369.

sprekender geweest. Toen vervulden ongetwijfeld deze vertooningen een gewichtige, in het oog vallende, sociale functie, en het komt er vóór alles op aan om deze vast te stellen. De voornaamste taak van den onderzoeker is te trachten dien vorm der *Javaansche* samenleving aan te wijzen, waarvan dit tooneel, blijkens zijn thans wel verflauwde en anachronistisch aandoende, maar nog altijd niet geheel verdwenen, typische trekken, een *organisch* bestanddeel heeft uitgemaakt.

Een extra moeilijkheid, die zich hierbij voordoet, ligt in de omstandigheid dat het Javaansche theater, zooals wij het kennen, een zoo veelvormig verschijnsel is, terwijl wij van de onderlinge verhouding der verschillende tooneelsoorten maar weinig met zekerheid weten. Enkele daarvan wijken zoo sterk van elkaar af, dat men geneigd is aan een geheel verschillenden oorsprong te denken; maar daarnaast wijzen dan weer sommige trekken op een merkwaardige algemeene overeenkomst, op een zekere eenheid zelfs, waarbij het dan evenwel weer twijfelachtig blijft of deze gelijkenis tot het wezen van het verschijnsel behoort dan wel slechts oppervlakkig is en eerst in den loop der ontwikkeling ontstaan. Hoe dit zij, het ligt voor de hand om aan te nemen, dat al deze variëteiten niet in gelijke mate van belang zullen zijn voor het probleem dat ons gaat bezighouden, en het is dus geenszins onverschillig welke tooneelsoort wij als het ware tot basis van ons onderzoek zullen maken. Liefst zou men daarvoor den oudsten, meest oorspronkelijken vorm kiezen, of ten minste een wajangsoort waarvan men met reden kan aannemen dat zij niet al te ver van den oorsprong is afgeweken en de typische trekken goed heeft bewaard. Maar hoe kan men hier een principieele keus doen? Welk criterium zal men hierbij aanleggen? Het is duidelijk dat daarvoor een mate van kennis van deze materie noodig zou zijn, die wij op het oogenblik niet bezitten, maar juist willen trachten te bereiken: — en hier ontstaat dus aanstonds kans op meeningsverschil. Hierboven maakte ik reeds met enkele woorden gewag van Hazeu's poging om aan de verschillende wajangsoorten een bepaalde plaats aan te wijzen in een ontwikkelingsgang van het Javaansche tooneel, zooals hij zich dien voorstelde; zijn beschouwingen laten zich nog altijd goed lezen en zijn eigenlijk op geen enkel belangrijk punt te corrigeeren, maar men kan zeker niet zeggen dat de bezwaren, waarop hier wordt gedoeld, er definitief door zijn overwonnen.

Slechts van enkele wajangsoorten staat het geheel vast dat zij bij een onderzoek naar den oorsprong van het Javaansche tooneel verwaarloosd kunnen worden; van eenige andere mogen we datzelfde

op ietwat zwakkere, maar toch nog voldoende gronden eveneens aannemen; maar de dan nog overblijvende vormen plaatsen ons, ook wat de bepaling van hun onderlinge relatie betreft, voor moeilijkheden die voorloopig niet op te lossen zijn. — Met w a j a n g m a d y a en l a n g ê n d r i j a n behoeven we geen rekening te houden; beide zijn maakwerk uit den laatsten tijd, en tot heden toe zijn ze zeer impopulair gebleven. De w a j a n g m a d y a[1]) is vóór nog geen vijftig jaren „uitgevonden" door Pangeran A. A. Mangkoenagara IV, en is te beschouwen als een overgangsvorm tusschen de beide variëteiten van het oude schimmentooneel, w a j a n g p o e r w a en w a j a n g g ê ḍ o g. Zij dankt nl. haar ontstaan aan de fictie dat het de bedoeling van de wajang zou zijn, in een geregeld doorloopende reeks van drama's de Javaansche geschiedenis ten tooneele te voeren: de periode die ligt tusschen het zéér oude tijdvak, dat in de lakons van de wajang poerwa behandeld heet, en het stuk historie dat in de Pandji-drama's van de wajang gêḍog vertoond wordt, is nu speciaal voor de wajang madya gereserveerd. Voor het overige bepaalt zich het verschil met de andere vormen van het schimmentooneel tot enkele onbeteekenende details in het uiterlijk der poppen. — De l a n g ê n d r i j a n is een moderne variëteit van de w a j a n g w o n g, waarvan ze alleen afwijkt doordat de acteurs hier geen proza spreken, maar verzen in zgd. kleine dichtmaten declameeren. R. M. Oetoyo deelt in zijn bovengenoemde, in 1894 opgestelde „Beantwoording"[2]) mee, dat deze vorm van dramatische kunst „pas zeer kort geleden" uit de Vorstenlanden in de naburige residenties ingevoerd was, en dat ook in de Vorstenlanden zelf „haar bestaan van betrekkelijk zeer recenten datum" schijnt te zijn[3]). Deze vertooningen worden alleen gegeven bij voorname lieden, maar er gaat weinig attractie van uit, aangezien de acteurs veelal slechts enkele stukken op hun repertoire hebben. — Trouwens, ook de w a j a n g w o n g zelf — d.i. een opvoering van de lakons, die bij de wajang poerwa in gebruik zijn, maar door levende, mannelijke, niet-gemaskerde acteurs, in plaats van

1) Hazeu, *Bijdrage*, p. 97; Te Mechelen, l.c. p. 79; J. Kats, *Wajang madya*, in *Djawa* IV (1924), *Mangkoe nagoro-nummer*, p. 42—47; Pigeaud, *Alexander, Sakèndèr en Sénapati*, in *Djawa* VII (1927), p. 333. — Voor een nog jongere wajangsoort, de in 1894 ontstane *wajang Doepara*, zie Kats, l.c. p. 42.

2) Zie l.c. p. 406.

3) Volgens de Jogja'sche traditie zou P. A. Poerwadiningrat, een zoon van Sultan Amangkoeboewana III, in 1876 met de langêndrija begonnen zijn. (Pigeaud in: *Programma v. h. Congres v. h. Java-Instituut*, 1926, p. 20).

met behulp van poppen — is zoo goed als zeker als iets betrekkelijk nieuws te beschouwen, al weten we dan ook niet nauwkeurig, van wanneer deze nieuwigheid dateert. Hazeu zag er een (niet gelukte) poging in, uitgegaan van de hofkringen, om het oude, klassieke schimmentooneel te hervormen; misschien heeft Europeesche invloed hier meegewerkt, doch dan toch slechts in geringe mate. Volgens Winter zou deze wajang, die in zijn tijd in Solo niet bekend was, het eerst zijn vertoond in het midden der 18de eeuw, onder leiding van Mangkoenagara I [1]. — En eindelijk schijnt het evenmin aan redelijken twijfel onderhevig, dat ook de w a j a n g g o l e q (de marionettenvertooning met gekleede, ronde poppen) een recent verschijnsel is [2]. Bij onze oudste berichtgevers wordt er niet van gerept. Oetoyo [3]) noemt haar „een der jongste wajangsoorten", en herinnert zich nog dat, toen zij „voor een tiental jaren" voor het eerst ter hoofdplaats Jogjakarta werd vertoond, iedereen daar vreemd van opkeek en haar „wel aardig" vond. Populair is dit poppenspel wèl geworden, maar van eenige ritueele sfeer is hier nooit sprake; het is een zuiver profaan amusement.

Schakelt men nu deze moderne wajangsoorten uit, dan blijven nog de volgende meer antieke en ons dus meer interesseerende vormen van het Javaansche tooneel over: 1 de *wajang poerwa*, het klassieke schimmentooneel met platte, lederen poppen; 2 de *wajang gĕdog*, die wat apparaat en accessoires betreft zoo goed als gelijk is aan de vorige, en daarvan voornamelijk verschilt door het repertoire; 3 de *wajang kĕroetjil*, het marionettenspel met platte, beschilderde, houten poppen; 4 de *wajang beber*, de platenvertooning; 5 de *topeng*, een opvoering door levende, mannelijke acteurs, die maskers dragen en zelf den dialoog zeggen, doch zich overigens zwijgend bewegen, terwijl een achter een schut verborgen tooneelleider het vertoonde verklaart. — Korter gezegd heeft derhalve, in den ouderen tijd, de

---

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 95. — Zie ook: J. S. en A. Brandts Buys-v. Zijp in *Djawa* VI (1926), p. 93, en Pigeaud in *Programma*, *enz.* p. 17. — Volgens Th. Karsten zou de menschen-wajang in den laatsten tijd veel aan populariteit hebben gewonnen (*Van pendapa naar volksschouwburg*, in *Djawa* I, 1921, p. 21). — Over een wellicht toch hoogeren ouderdom en in het algemeen over het ontstaan van de wajang wong, zie: H. O. *De ouderdom van de wajang wong*, in *Djawa* VII (1927), p. 245; B. Schrieke, *Wajang-wong*, in *Djawa* IX (1929), p. 5; Th. Pigeaud, *Wajang-wong*, ibidem, p. 7.

[2]) Poensen in *Mededeelingen Zendelinggenootsch.* XVII, p. 163; Serrurier, o.c. p. 248; Hazeu, *Bijdrage*, p. 92.

[3]) L.c. p. 396.

Javaansche dramatische kunst zich geuit in: *schimmentooneel, poppentheater, maskerspel, platenvertooning.*

Zooals hierboven reeds bleek, heeft Hazeu een poging gedaan om in deze stelling nog een vereenvoudiging aan te brengen door nl. schimmenspel en poppenspel bijeen te nemen. Hij voerde sterke argumenten aan voor zijn meening dat het Javaansche marionetten-theater niet te beschouwen is als een zelfstandige wajangsoort, maar als iets dat ontstaan is *uit* de schimmenvertooning. Algemeen aanvaard is deze opvatting intusschen niet. Georg Jacob, de auteur van die bekende „Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland", die blijkbaar van Hazeu's betoog kennis droeg, is, zeer in het algemeen, een essentieel onderscheid blijven aannemen tusschen deze beide vormen van dramatische kunst; volgens hem stammen deze zelfs uit verschillende cultuurcentra, en zijn zij eerst later met elkaar in aanraking gekomen. Hij spreekt [1]) van de, voor een juiste waardeering van het schimmenspel funeste, „Kombination mit dem wesentlich „verschiedenen und in seinen künstlerischen Ausdrucksmitteln weit „beschränkteren Puppentheater"; het laatste noemt hij „ein Kind des „klassischen Altertums, das der Plastik des menschlichen Körpers „nicht entbehren kann", terwijl het schimmenspel „ein Kind des „fernen Morgenlands" is, „diejenige Kunstform welche dem Traum „und dem Schaffensakt des Dichters, der sich im wachen Traum „vollzieht, am nächsten steht . . . .". En hij beroept zich daarbij op de autoriteit van Berthold Laufer die eveneens voor het te haastig stellen van een nauw verband tusschen schimmen- en poppenspel waarschuwde, en, op grond van langdurige studie als zijn overtuiging uitsprak „dass Schattenspiel und Puppenspiel eine durchaus ver- „schiedene Geschichte, einen anders gearteten Ursprung haben, und „dass der Ausgleich, der zwischen beiden stattgefunden hat, nur die „letzte Phase der Entwicklung, das Ergebnis der letzten Jahrhunderte „darstellt" [2]). Noch Jacob noch Laufer voeren bepaalde bewijzen aan voor hunne opvatting (waarvoor trouwens o.a. noodig zou zijn dat zij ons een helder inzicht gaven in de wording van beide tooneelsoorten), en men kan dus moeilijk beoordeelen of elders inderdaad alle gegevens ontbreken die zouden kunnen wijzen op het bestaan van wezenlijken samenhang van schimmenvertooning en poppenspel. Maar ook indien dit zoo zou zijn, dan nog bleef het eisch van goede

[1]) Zie p. 1 van den 2den druk (1925).

[2]) Geheel anders oordeelt Pischel; deze spreekt van „das Schattenspiel, das mit dem Puppenspiel aufs engste verknüpft ist". (l.c. p. 485).

methode om elk geval (en dus ook het Javaansche) op zich zelf te beschouwen; en dan zal men moeten toegeven dat, al is geen volledige zekerheid verkregen, de door Hazeu aangevoerde argumenten zeer sterk zijn, en dat de verhouding van wajang poerwa en wajang kĕroetjil moeilijk als het resultaat van convergentie kan worden gezien. Op Java hebben schimmenspel en poppenspel niet alleen volmaakt hetzelfde repertoire, maar bovendien zien we hier telkens de schimmenvertooning voor onze oogen, als 't ware automatisch, in een poppenspel overgaan. Dit geschiedt vrij regelmatig, wanneer een opvoering van de wajang poerwa of wajang gĕdog wordt voortgezet, hoewel de dag reeds is aangebroken; dan wordt — niet altijd, maar heel vaak — het scherm geheel uit het raam weggenomen, of wel voor een deel neergelaten of opgehaald, zoodat het publiek, dat eerst alleen de schimmen zag, nu de poppen zelf te zien krijgt [1]). De voorstelling, die als een schimmenspel begon, eindigt dus als een poppenvertooning. Maar — Hazeu heeft ook hierop gewezen — ook de niet-toevallige, maar werkelijk als zoodanig bedoelde marionetten-vertooningen verraden heel duidelijk een nauw verband met het schimmenspel. Zoowel bij de wajang kĕroetjil als bij de wajang golek treffen wij altijd nog — hier practisch geheel overbodige — accessoires aan, welker aanwezigheid moeilijk anders te verklaren is dan door aan te nemen, dat deze poppenspelen zich hebben ontwikkeld uit een oudere vertooning achter een scherm. Soms is nl. het raam met het daarop gespannen doek nog aanwezig, en worden de poppen vertoond door een daarin gesneden, rechthoekige opening; dan weer heeft men de kĕlir volkomen verwijderd en is alleen het raam overgebleven; in weer andere gevallen is deze geheele toestel verdwenen, maar ook dan nog heeft men zich blijkbaar genoopt gevoeld om op andere wijze een soort van scherm aan te brengen: in het midden is een open vak, waardoor de wajangs vertoond worden, maar ter weerszijden daarvan en erboven is de ruimte afgesloten door opgehangen en uitgespannen sarongs of iets dergelijks; „het geheel laat zich, wat den vorm betreft, niet beter vergelijken dan bij eene deur, doch die er voor de gelegenheid uitgenomen is" [2]). Feiten als deze maken het toch wel zoo goed als zeker, dat het als wajang kĕroetjil bekende marionettentheater geen zelfstandige vorm van het Javaansche tooneel is, en dat niet zonder reden Oetoyo het een ruwe navolging van het schimmenspel

[1]) Oetoyo, l.c. p. 361; Serrurier, o.c. p. 198.

[2]) Poensen, o.c. in *Med. Zendelinggenootschap*, XVI, p. 65; zie voorts Oetoyo, l.c. p. 391—395; Serrurier, o.c. p. 246; Hazeu, *Bijdrage*, p. 90 en noot 2.

noemde [1]). Alleen moeten wij bedenken dat hiermee nog niet is beslist over de vraag of, *in het algemeen*, het denkbeeld van een poppenvertooning in den Javaanschen geest pas is opgekomen ten gevolge van een degeneratie van het schimmenspel.

Thans resten nog schimmenspel, topeng en wajang beber. Over de verhouding waarin deze tot elkaar staan, weten wij niets met zekerheid. Zij hebben verscheidene trekken gemeen, maar het zou voorbarig zijn alleen op grond daarvan te besluiten tot een oorspronkelijke eenheid; de verschillen zijn in ieder geval veel grooter. Naar de mate van kennis, die wij er thans van bezitten, dienen wij ze te houden voor drie zelfstandige, voor het probleem dat ons bezighoudt gelijkwaardige, vormen van het Javaansche tooneel. Aan de originaliteit van de *topeng* is nooit ernstig getwijfeld [2]); en ook Hazeu's meening dat er alleen in zooverre van samenhang tusschen maskerspel en schimmentooneel sprake kan zijn, dat zij beide in dezelfde sfeer zijn ontstaan, en dat in later tijd de topeng in sterke mate den invloed van het schimmenspel zou hebben ondergaan, is vrijwel onweersproken gebleven. Over de beteekenis van de *platenvertooning* voor het vraagstuk van den oorsprong van het Javaansche tooneel wijken echter de meeningen zeer van elkaar af. Hazeu heeft door redeneering [3]) aannemelijk trachten te maken, dat zij een betrekkelijk laat ontstane navolging van de schimmen- en maskerspelen zou zijn; maar daartegenover staat dan weer het (trouwens evenmin stevig gefundeerde) oordeel van Ortoyo [4]) en van Serrurier [5]), dat de wajang beber „waarschijnlijk" of „denkelijk" juist als de meest oorspronkelijke vorm van het Javaansche tooneel te beschouwen is. Deze laatste opvatting heeft later nog weer aan beteekenis gewonnen, doordat ook Rouffaer zich daarbij heeft aangesloten, — en vooral doordat hij dit deed met een beslistheid en in termen, die groote verwachtingen moesten wekken.

---

[1]) Ook de omstandigheid dat bij de *houten* poppen van de wajang kĕroetjil de armen altijd van *leer* vervaardigd zijn en dat men de *voornaamste* figuren liefst *geheel* van *leer* maakt, wijst daarop. — De hardnekkigheid waarmee het scherm zich in het marionettenspel handhaafde, is een belangrijk verschijnsel; ook hierdoor krijgt men er reeds eenigermate een idee van welk een gewichtig onderdeel de *kĕlir* is in het Javaansche tooneel-apparaat; blijkbaar is het scherm iets ouds en essentieels.

[2]) Zie Ortoyo, l.c. p. 402; Juynboll in *Intern. Archiv f. Ethnogr.* XIV (1901), p. 41. Alleen V. de Serière wil den oorsprong van het maskerspel in Voor-Indië zoeken. (*Tijdschr. v. Ned. Indië*, 1873, II, p. 5).

[3]) Zie boven, p. 325.

[4]) L.c. p. 398.

[5]) O.c. p. 125, 237.

„Aan de hand (zoo schreef hij) van een onloochenbaar vaststaand „gegeven kan .... op afdoende gronden worden beweerd, dat inderdaad de „wajang poerwa" alleen in zooverre de „aloude wajang" is, als „ze de oudste legendaire tradities pleegt te behandelen, maar dat de „„wajang bèbèr poerwa" de heuschelijk-oudste wajangvorm is die, „tegenwoordig enkel in de meest klassieke gedeelten van het eigenlijke „Java nog zwak voortlevend, vóór de komst der Mohammedanen de „algemeen Hindoe-Javaansche moet zijn geweest" [1]). Voor dit „onloochenbaar vaststaand gegeven" en die „afdoende gronden" verwijst Rouffaer dan (zooals trouwens herhaaldelijk in den loop van het artikel waaruit hier werd geciteerd) naar een blijkbaar reeds geschreven „uitvoeriger studie", die weldra in druk zou verschijnen. De publicatie van dit stuk is intusschen nooit gevolgd; de gewekte verwachtingen zijn helaas niet in vervulling gegaan, en, zooals op vele andere punten van belang, is ook over de uiterst gewichtige vraag, welke wajangvorm als de oudste te beschouwen is, de onzekerheid blijven voortbestaan.

Wanneer ik nu, bij dezen stand van zaken, met het oog op een bestudeering van het Javaansche tooneel in het algemeen, toch zonder veel aarzeling in de eerste plaats de aandacht ga vragen voor een hernieuwde beschouwing van het *schimmenspel*, dan zal dit wel geen overmatige bevreemding wekken. Al kan mijn voorkeur in dit opzicht dan niet op principieele, zuiver wetenschappelijke gronden steunen, er zijn genoeg motieven van anderen aard, die in die richting drijven. — In de eerste plaats mag hier de practische overweging gelden, dat wij van deze wajangsoort verreweg het meeste weten; van de „lederen" wajang bezitten wij verschillende, vrij uitvoerige beschrijvingen, en verder staan ons nog allerlei verspreide notities ten dienste, die elkaar aanvullen en controleeren, en die zijn te boek gesteld door goede opmerkers die meermalen in de gelegenheid waren een schaduwbeelden-vertooning bij te wonen. Van het *maskerspel* is heel wat minder bekend; ja, hoe zonderling dit ook klinke, eigenlijk is nog nooit een omstandig verslag van een topeng-opvoering door een ooggetuige te boek gesteld. De door Juynboll naar een Solo'sch handschrift gepubliceerde kroniek, met allerlei historische of quasihistorische gegevens, is bij den huidigen stand onzer kennis moeilijk op haar juiste waarde te schatten; maar waarschijnlijk is die voor het

---

[1]) Zie het artikel „*Kunst (beeldende)*" in den 1sten druk van de *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*; dl. II, p. 335.

probleem, dat ons bezighoudt, niet groot. En al is de *platen-wajang* ons vrij goed bekend uit twee gedetailleerde beschrijvingen die elkaar bevestigen en op sommige punten aanvullen, het lot heeft nu eenmaal gewild dat het juiste tijdstip voor de observatie dezer tooneelsoort reeds voorbij was, toen bij de Europeesche onderzoekers de belangstelling in het Javaansche theater ontwaakte. Toen reeds was de wajang beber een zeldzame curiositeit geworden; slechts zeer enkelen zijn nog in de gelegenheid geweest ze te zien vertoonen. — Verder is het schimmenspel thans zeker de meest geliefde wajangsoort, en er zijn tal van aanwijzingen dat het in de schatting der Javanen een aparte, bij uitstek voorname plaats inneemt. Welke beteekenis hieraan is toe te kennen voor den toestand, zooals die vroeger was, is natuurlijk hoogst onzeker; een vergelijking in dit opzicht, thans, met topeng en wajang beber heeft uitteraard weinig waarde; maar in ieder geval krijgt men telkens den indruk dat de Javanen zelf met het schimmentooneel de gedachte verbinden van het echte en oude en meest gewijde. Hier vooral zijn zij gehecht aan de traditie. De weinige lakons die nog van tijd tot tijd in min of meer rituëele sfeer worden opgevoerd, behooren alle tot het repertoire van de wajang poerwa, en worden ook met het apparaat van deze tooneelsoort vertoond. Het kan moeilijk worden ontkend, dat feiten als deze het waarschijnlijk maken, dat de ontwrichtende invloed van veranderde maatschappelijke verhoudingen en veranderde godsdienstige denkwijze hier minder sterk zal hebben gewerkt. Men mag eruit besluiten, dat voor een bestudeering van de schaduwenvertooning onze kansen ook thans nog betrekkelijk goed staan. — En eindelijk: geen vorm van het Javaansche tooneel werkt zoo prikkelend op de fantasie, ook van den wetenschappelijken onderzoeker, als het schimmenspel. Het zal wel niet enkel toeval zijn, dat ook de Europeesche belangstelling zich met zoo sterke voorkeur op deze wajang-soort heeft gericht. Behalve door de inderdaad ongemeene, zeer bijzondere schoonheid, wordt men hier geboeid door het raadselachtige. Er is een vreemde geheimzinnigheid, iets wonderlijk fascineerends in dit nachtelijk ceremoniëel, waarbij de officiant en ook de stoffelijke gedaanten der acteerende figuren verborgen blijven achter het uitgespannen doek, en alleen de ijle schimmen der goden en demonen uit het duister als uit een andere wereld opdoemen en weer in het duister verdwijnen. Vele vragen komen hier op, die de aandacht, wanneer die eenmaal is gewekt, voorgoed gevangen houden; en voor wie er zich gestadiger mee bezighoudt, krijgen zij ongewoon diepe beteekenis, en worden zij bijwijlen zelfs

tot een obsessie, die intusschen ook weer niet zonder bekoring is. Men kan zich niet verzetten tegen het instinctieve gevoel, dat in het *schimmenspel* de problemen van het Javaansche tooneel naar voren treden in hun zuiversten en scherpst omlijnden vorm.

III.

Naarmate men er dieper over nadenkt, komt men meer en meer tot het besef, dat er waarschijnlijk in heel het technische apparaat, dat de Javaansche dramatische kunst voor haar vertooningen bezigt, geen stuk voor ons zoo vreemd en wonderlijk is als het *scherm* van het schimmenspel; en ten slotte kan zich zelfs de gedachte opdringen dat niets aan ons inzicht in de beteekenis en den oorsprong van het Javaansche tooneel zoo zou ten goede komen als een helder begrip van wat de eigenlijke bedoeling is geweest, die men bij het uitspannen van dit doek heeft gehad.

Lang niet iedereen zal het hiermee terstond eens zijn; aan menigeen zal de laatste uitspraak zonderling en overdreven voorkomen. Over de geschiedenis van het wajangscherm weten wij weliswaar niets, maar vrij algemeen is men toch van oordeel, dat er *geen essentieel verband* behoort te worden aangenomen tusschen den voorouder-cultus, waaruit het Javaansche tooneel zich zou hebben ontwikkeld, en het gebruik van het scherm; het uitgespannen doek zou op een of ander tijdstip — nadat men toevallig het geheimzinnig effect had opgemerkt van door bewegende figuren op een verlichte, transparante afsluiting geworpen schaduwen — als een welkome nieuwigheid in dat ritueel zijn aanvaard. De beteekenis der vertoonde gestalten als geestverschijningen werd nu vanzelf sterker geaccentueerd, en van dit oogenblik af werd het scherm een onmisbaar ding bij de opvoeringen. Het verlichte deel van het uitgespannen doek is derhalve de eigenlijke scène, de plaats waar de dramatis personae als schimmen hun rol komen spelen; het vóór het scherm gezeten publiek ziet deze schaduwen en luistert naar het reciet van den onzichtbaren, achter het scherm verborgen ḍalang.

Het valt intusschen te betwijfelen of de zaak wel zoo eenvoudig is, en of bij deze opvatting van den oorsprong en de beteekenis van het wajangscherm wel voldoende rekening is gehouden met de feiten.

zooals die door zoo goed als al onze berichtgevers zijn waargenomen. Het is n.l. lang niet zeker dat wij de ruimte vóór het scherm — d.w.z. de zijde waar de schimmen zichtbaar zijn — bij uitsluiting de plaats mogen noemen waar het publiek, dat van het schouwspel wil genieten, zich behoort op te stellen. Thans is dat in het echte wajangland in ieder geval *niet* zóó; en wij mogen er bijvoegen dat het daar, gedurende heel den tijd dat wij over nauwkeurige inlichtingen aangaande de wajang beschikken en dus behoorlijk kunnen oordeelen — d.w.z. terug tot 1872, toen Poensen het eerste stuk van zijn verhandeling publiceerde — ook nooit *zóó* geweest is. Alle berichtgevers, Javanen en Westerlingen, zijn het er over eens dat, bij een normale plaatsing der toeschouwers, alleen de vrouwen zitten aan de zijde waar de schimmen zichtbaar worden; de mannen zitten aan den anderen kant, bij den vertooner. De vrouwen zien dus de schaduwen der figuren; de mannen zien de poppen zelf. — Het is duidelijk dat het hierdoor terstond min of meer problematisch wordt of het scherm nu waarlijk het tooneel is en niets anders; voor de mannen is het dat thans zeker niet, van hun zijde gezien zou men de kělir eerder het achterdoek van de scène kunnen noemen. De zaak is van te meer belang, omdat, voor het gevoel der Javanen zelf, deze eigenaardige verdeeling van het publiek ongetwijfeld de waarde heeft van een uit oude tijden overgeleverd gebruik, waarvan men slechts ongaarne afwijkt. In dien specialen zin hebben ook de Europeesche onderzoekers dit verschijnsel opgevat, en Hazeu vermeldt het dan ook, in zijn proefschrift, zonder nader betoog, eenvoudig als zoodanig [1]).

Tegen de meening, dat wij hier met iets waarlijk ouds te doen hebben, is echter in 1902 Rouffaer opgekomen in een van zijn aanteekeningen bij het door hem in 't licht gegeven geschrift van J. W. Winter, „Beknopte beschrijving van het hof Soerakarta in 1824" [2]). Hij vestigt daar de aandacht op een, volgens hem zeer belangrijke, passage, waar Winter het een en ander vertelt over de dansvoorstellingen aan het hof en over het tooneel, en, na eerst de „Toppenk" te hebben vermeld, aldus voortgaat: „De andere spellen zijn marionet-„ten gelijk *wajang koelit* en *wajang Klittik*, wordende de eerste agter „een Kellir (scherm van wit Linne) en de andere omdat het houte „poppen zijn, in een daar toe langwerpig, vierkant gemaakte houte „raam openbaar gespeeld . . . ". En Rouffaer voegt daar dan de volgende lange noot aan toe, die ik, ter wille van de duidelijkheid en om

1) Hazeu, *Bijdrage*, p. 9.
2) Zie deze *Bijdragen*, LIV (1902), 15—172, en speciaal p. 41 en 102—104.

het belang der zaak [1]), in haar geheel, met alle door hem gewenschte typographische eigenaardigheden, laat overdrukken:

> Hier hebben we iets zéér interessants! Winter in 1824 stelt uitdrukkelijk tegenover elkaar de Wajang koelit (Wajang poerwâ + Wajang gĕḍog), die **achter** een scherm (kĕlir) gespeeld wordt, en de Wajang kĕliṭik (of karoetjil) die binnen een open houten raam **openbaar** gespeeld wordt. Zooals men weet, is tegenwoordig de Jav. gewoonte dat bij wajang koelit de mannen aan den kant van den ḍalang zitten, en dus èn de leeren poppen èn hun schaduwen op het projectiedoek zien, doch dat de vrouwen aan den tegenovergestelden kant van de kĕlir zitten, aldus alleen de geprojecteerde schaduwen zien. Verg. b.v. Poensen in zijn 1e opstel over de wajang in Meded. Ned. Zend. Gen. XVI (1872), p. 64: „Zij [de mannen] hebben dus den „dalang, de poppen, en de muziekinstrumenten steeds „vóór zich en in het gezigt, dat met het vrouwelijk perso„neel aan de andere zijde der kĕlir, niet het geval is. „Dezen zien niets, dan de schaduwen der poppen op de „kĕlir". Desgelijks Dr. Hazeu in zijn „Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel" (Leiden, 1897), eerst op p. 7: „Vlak vóór de kĕlir, natuurlijk aan de zijde „waar de lamp hangt, plaatst zich de ḍalang of vertoo„ner", en dan op p. 9: „Wat de toeschouwers betreft, de „oude adat wil dat de vrouwen tijdens de vertooning aan „die zijde van het scherm zitten, waar zij slechts de scha„duwen, door de poppen op 't verlichte scherm geworpen, „kunnen zien, terwijl de mannen aan de zijde van den „ḍalang zich bevinden, zoodat voor hen de poppen zelf „zichtbaar zijn". Ook de verschillende gegevens door Dr. Serrurier voor zijn „De Wajang Poerwâ" (Leiden, 1896) uit Java ontvangen en daarna gepubliceerd, luiden in groote hoofdzaak analoog (p. 199—202 der 4°- uitg.); doch alleen op het allerlaatst volgt: „Op Bali zitten mannen

[1]) Rouffaer rekende Winter's mededeeling over het schimmenspel tot de „zéér bizondere" dingen in het handschrift; en met zijn eigen beschouwingen over de plaatsing van het publiek meende hij „een eitje van Columbus op zijn kant te hebben gezet" (l.c. p. 24).

„en vrouwen door elkander bij de wajang poerwâ .... aan „de zijde der schaduwen. Nadere gegevens ontbreken mij „echter". (p. 202; of p. 94 der 8° uitgave).

Welnu, dit wat op Bali nog algemeen bestaat, en blijkens Winter in 1824 in het toonaangevende Soerakarta nog bestond, moet de natuurlijke toestand der wajang koelit zijn! Het is *iets tegennatuurlijks*, dat bij een schimmen-spel een deel der toeschouwers èn de schaduwen ziet èn de figuren waarmee die voortgebracht worden. Dit is verbastering! De plaats, waar nu de Javaansche vrouwen nog zitten, is de oude rechtmatige plek voor alle toekijkenden bij een wajang-vertooning.

Het is interessant dat Winter dit uitdrukkelijk vertelt door te spreken van een vertooning „agter een kellir", en in nadere tegenstelling tot een wajang-kĕliṭik vertooning, die „openbaar" was. En desgelijks vertelt hij hierachter, blz. 94 (en verg. noot 90): „alzoo het zeil, dat voor [sic!] „het waiang spel gespannen wordt kellir in het Javaansch „genaamd wordt".

Maar nog interessanter is het, dat óók Raffles ditzelfde reeds in 1817 gezegd heeft, iets wat .... *door geen der schrijvers over wajang is opgemerkt geworden*! Raffles toch zegt duidelijk in zijn History of Java (1817, I, p. 337; of 2e ed., 1830, I, p. 376) bij de beschrijving der voorstelling: „A „white cloth or curtain is then drawn tight over an oblong „frame of ten or twelve feet long and five feet high, and „being placed in front of the spectators [sic!!], is rendered „transparent by means of a hanging lamp behind it.... „Previous to the commencement of this performance, the „*Dálang*, who is seated behind the curtain [sic!!], arranges „the different characters etc.". En ook *eerder reeds* had Raffles ditzelfde gezegd; in zijn Toespraak („Discourse") op 11 Sept. 1815 gehouden tot de leden van het Bataviaasch Genootschap, nadat hij zijn reis van 3 maanden (Mei-Juli 1815) over Java en (eventjes) Bali had volbracht, en dus kersversche Javaansche indrukken medebracht, zegt hij o.a. van de „dramatic representations of various kinds" der „higher „classes of Society" op Java: „these consist of the *Wayang* „*Kulit* or Scenic Shadows, in which the several heroes of the

„Drama, represented in a diminutive size, are made to perform „their entrances and their exits behind [sic!!] a transparent „curtain". (Verh. Bat. Gen., VIII, 1816, p. 47).

Dit is de natuurlijke, de goede oude zede; en óók op Java-zelf bestaat ze hier en daar nog! Bij Serrurier lezen we toch óók nog: „Verder is het in de „Soendalanden regel, dat niet enkel de vrouwen, maar „de gastheer met de vrouwen en aanzienlijke of bevriende „mannelijke gasten gezamenlijk de schaduwen der poppen „zien; de minderen en ongenoodigde gasten van beide „seksen zitten alsdan aan de ḍalangzijde; ook wel de kin„deren. Die regel wordt ook in zeer enkele afdeelingen „van Oost- en Midden-Java aangetroffen, doch in 't alge„meen meer bij den kleinen man, terwijl bij inlandsche „hoofden de scheiding der beide seksen wordt in acht „genomen". (p. 201 of 93). Ik kan hier nog aan toevoegen dat, volgens persoonlijke mededeeling van den contr. B. B., den heer P. de Roo de la Faille, op Noord-Lombok bij de Sasak's àl de toeschouwers aan den vóórkant van het scherm zitten, dus alléén de schaduwen zien, terwijl de ḍalang achter de kĕlir zit.

De conclusie waartoe Serrurier dan ook meende te mogen komen: ...... mag men met reden concludeeren, „dat inderdaad het plaatsnemen der vrouwen vóór, en van „de mannen achter het zeil van de alleroudste tijden bij „de schimmenspelen is in żwang geweest", (p. 202 of p. 95), — is dus precies averechts! De goede Javaansche zede nu nog in Bali, op Lombok en West-Java voortlevend, en zelfs nog in 1824 aan het hof te Solo gewoon, is: dat àlle toeschouwers, mannen en vrouwen, alléén schaduwen zien, geen poppen, en dus aan den vóórkant der kĕlir zitten, terwijl de ḍalang alleen er achter zit.

Een raadsel blijft slechts, hoe deze zede zoo algemeen en betrekkelijk spoedig over bijna geheel Midden- en Oost-Java verbasterd kan zijn tot het tegenwoordige gebruik.

Tot zoover Rouffaer's beschouwingen: — en men zou nu wel graag willen weten in hoeverre de hierin voorgedragen opvatting ingang

heeft gevonden. Dit is niet gemakkelijk vast te stellen, want uit de omstandigheid, dat tegenspraak geheel uitbleef, mag men waarschijnlijk nog niet concludeeren, dat men algemeen het betoog voor afdoend heeft gehouden. Na Hazeu's proefschrift is over het schimmentooneel eigenlijk niets meer in het licht gegeven, dat als vrucht van dieper, zelfstandig onderzoek kan worden beschouwd, en met name het punt in kwestie is later niet speciaal meer behandeld. Uit publicatie's die een meer populariseerend karakter dragen, of die eenvoudig bedoelen den oogenblikkelijken stand der vraagstukken weer te geven, blijkt intusschen wel, dat Rouffaer's uiteenzetting niet zonder weerklank is gebleven. In zijn artikel „Tooneel" in de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië [1]) deelt Juynboll de opvatting van Rouffaer eenvoudig mee als een aanwinst voor ons inzicht en als iets dat voortaan vaststaat; en later heeft ook Kats in zijn boek over de wajang poerwa datzelfde gedaan. De laatste schrijft: „De toeschouwers zaten „in vroegeren tijd allen achter het scherm en zagen dus alleen de „daarop geprojecteerde schaduwbeelden van de poppen. Tegenwoordig „is het gewoonte, dat alleen de vrouwen zich daar bevinden, terwijl „de mannen plaats nemen aan de zijde, waar de dalang zit, achter of „naast de gamelan-instrumenten. Deze zien dus — behalve de „schaduwen aan de voorzijde van het doek — ook de poppen zelf" [2]). Maar het moet hierbij wel opvallen, dat noch Juynboll noch Kats het nieuwe probleem vermeldt, dat Rouffaer uitdrukkelijk aan de aanvaarding van zijn stelling had verbonden (hoe n.l. de goede, oude zede „zoo algemeen en betrekkelijk spoedig over bijna geheel „Midden- en Oost-Java verbasterd kan zijn tot het tegenwoordige „gebruik"), — nog veel minder de oplossing daarvan brengt.

Ik acht dit laatste volstrekt niet verwonderlijk. Men kan er zeker van zijn dat die oplossing uiterst moeilijk te vinden zal zijn. Op zichzelf reeds maakt een voorschrift als deze scheiding der seksen, waarvoor ook zij, die er zich naar gedragen, vergeefs naar een redelijken grond zoeken, geenszins den indruk van iets dat men zoo maar „verbastering" zou kunnen noemen [3]); vooral niet wanneer men

[1]) Zie deel IV, 2e druk, p. 395—6.

[2]) O.c. p. 1. — In het voorbijgaan moge worden opgemerkt dat, wanneer Kats — en ook anderen hebben dat gedaan — met Rouffaer mee-schrijft dat de mannen, als zij bij den vertooner zitten, schimmen èn poppen zien, dit onjuist is; neen, zij zien *poppen*. De figuren worden door den dalang steeds heel dicht tegen het scherm geplaatst, zoodat aan die zijde van een wezenlijk zien van de schaduwbeelden geen sprake kan zijn.

[3]) Dit is door Hazeu goed gevoeld, toen hij het plaatsen van de vrouwen

daarbij nog in aanmerking neemt dat dit voorschrift in het centrum van het echte, uiterst conservatieve wajangland vrij trouw opgevolgd wordt, meer naar de peripherie toe veel slapper wordt gehandhaafd, en eindelijk in West-Java en op Bali en Lombok heelemaal niet bekend is. En verder springt het in 't oog dat in Rouffaer's behandeling van het verschijnsel al te sterk de neiging uitkomt om de wajang — ook in wezen — te houden voor een vertooning ten gerieve van een publiek van toeschouwers, terwijl wij door Hazeu toch met zekerheid weten dat het schimmenspel oorspronkelijk een *ritus* is, d.w.z. een gewijde handeling die in zichzelf haar bestaansreden heeft en desnoods toeschouwers ontberen kan. Maar bovenal: voor wie Rouffaer's zienswijze definitief aanvaard wil zien, zal het er niet alleen op aankomen om aan te toonen, hoe in een tijdperk van nog geen vijftig jaren [1]) een zeer redelijke gewoonte, een „natuurlijke zede", in heel Midden- en Oost-Java veranderen kon in een uiterst zonderling gebruik, maar hij zal bovendien nog aannemelijk moeten maken, hoe — in datzelfde korte tijdsverloop — die tegenwoordige, zoogenaamd nieuwe toestand allerwegen, in de schatting der Javanen zelf, de kleur kon krijgen van een *oude adat*. Dit is het n.l. wat in de berichten uitdrukkelijk gezegd wordt, of daaruit onuitgesproken, maar niettemin duidelijk genoeg naar voren komt. Het wordt niet ontkend, dat het *thans*, ook in het klassieke wajang-gebied, sporadisch — vooral bij kleinere lieden — voorkomt, dat ook de mannen aan de schimmen-zijde hun plaats vinden; maar in den regel voelt men dit dan als een ongewenschte afwijking waarvoor men zich excuseert uit hoofde van plaatsgebrek of iets dergelijks. Op verscheidene plaatsen is de scheiding der seksen bij de vertooning in wezen blijven bestaan, maar zij is er min of meer ontwricht en gedeeltelijk verhuld, blijkbaar doordat men, naar een verklaring ervoor zoekend, ze in verband heeft gebracht met een waarschijnlijk nieuwere verdeeling van het publiek in „genoodigden" en „niet-genoodigden". Over den oorsprong van het gebruik weet men n.l. op Java *niets, en men weet er daar al sinds langen tijd niets meer van*; men beroept en beriep zich eenvoudig op een „oude

vóór de kĕlir en van de mannen bij den vertooner eenvoudig kenschetste als „natuurlijk een *oude* adat". (Zie *Bijdrage* p. 45, noot).

[1]) Immers, in 1824 was het, volgens Rouffaer, in „het toonaangevende Soerakarta" nog vaste gewoonte, dat mannen en vrouwen te zamen aan de schimmenzijde zaten, en reeds in 1872 vermeldt Poensen, eveneens uit Midden-Java (Kĕdiri), de scheiding der seksen als een normaal, algemeen verschijnsel, dat hem zeer bevreemdt en waarvoor hij te vergeefs bij de Javanen zelf opheldering heeft gezocht.

traditie", òf wel men redt zich bij navraag uit de verlegenheid door de een of andere „verklaring" ten beste te geven. Toen in 1872 Poensen de eerste nauwkeurige beschrijving van het verschijnsel gaf, was het al onmogelijk voor hem om eenige nadere inlichting te krijgen; en ook uit het in 1875 door Veth [1]) gepubliceerde bericht, dat men op Java in het vreemde gebruik een aanwijzing zag dat de wajang een vertooning zou zijn, die oorspronkelijk alleen ten gevalle der vrouwen gegeven werd, blijkt wel dat reeds in die dagen de verschillende plaatsing van mannen en vrouwen voor de Javanen zelf even raadselachtig was als thans voor ons. — Uit Trênggalek werd aan Serrurier bericht, dat een wajangvertooning behoort tot die gelegenheden, waarbij de vrouwen der prijaji's onzichtbaar dienen te blijven voor de mannen, — maar aan die mededeeling wordt toegevoegd, dat dit geschiedt „volgens de oude adat" [2]). — Oetoyo beschrijft uitvoerig hoe het in Batang (res. Pĕkalongan) toegaat. Daar krijgen de vrouwen, voor zoover zij *uitgenoodigd* zijn, *altijd* alleen de schaduwen te zien: de *niet-uitgenoodigde* gasten (zoowel mannen als vrouwen) bevinden zich grootendeels aan de zijde van den ḍalang. De plaats der mannelijke *uitgenoodigden* hangt gewoonlijk af van de ruimte waarover de huisheer kan beschikken; laat de ruimte het toe, dan krijgen ze een plaatsje aan de zijde van den vertooner; zoo niet, dan worden zij aan de schimmenzijde geplaatst, en wel vooraan, tusschen het scherm en de vrouwelijke toeschouwers in. Men zal opmerken dat ook dan de scheiding der seksen dus nog min of meer gehandhaafd blijft, en vooral, dat de voorkeur van de mannen voor de zijde van den ḍalang, van de vrouwen voor de schimmen-zijde, hier nog duidelijk uitkomt. Het belangrijkste is wat Oetoyo dan in zijn beschrijving nog laat volgen: „Alleen waar de huisheer zeer aan de oude adat (gebruik) „gehecht is, worden de mannelijke gasten „buiten", d.i. aan de zijde „van den dalang geplaatst, al moet speciaal daarvoor een „tratak" „(hulp-gebouw voor feestelijke gelegenheden) worden gebouwd. Als „dan kunnen zij de poppen zelve zien" [3]). — In Ngrambe (res. Madioen) voelt men het blijkbaar volstrekt niet als iets „tegennatuurlijks" om bij den vertooner te gaan zitten, als men van een wajangvertooning wil genieten; niet alleen de mannen, ook de vrouwen doen dit daar wel, maar voor de vrouwen heet het ook daar toch een inbreuk op de etiquette: deze laatste wil n.l. dat mannen en vrouwen

[1]) P. J. Veth, *Java*, 1ste ed., deel 1 (1875) p. 456.
[2]) Serrurier, o.c. p. 199.
[3]) Oetoyo, l.c., p. 362.

gescheiden zijn, en dat de vrouwen zich vóór (d.i. aan de schimmenzijde van) het zeil plaatsen [1]).

Geeft men zich na al het hier aangevoerde rustig rekenschap van wat Rouffaer in zijn boven geciteerd betoog naar voren bracht, dan constateert men dat, tegenover de, in den grond eenstemmige, inlandsche opvattingen, diens eenige documenten eigenlijk zijn de beide passages uit de geschriften van Raffles en Winter, — en daarin staat, wèl bezien, *geen woord* over de plaats die de toeschouwers bij de voorstellingen innemen, maar er wordt alleen, zeer in het algemeen, gezegd dat de figuren van de wajang koelit *achter een scherm* worden vertoond, hetgeen wel door niemand zal worden betwist! En verder steunt zijn heele bewijsvoering voornamelijk op de — overigens natuurlijk zeer redelijke — overweging dat bij iets, dat zich als een *schimmentooneel* (*wajang*) aandient, de schimmen ook datgene zijn waar het om gaat, en dat dus vanzelf de toeschouwers zich, uitsluitend of bij voorkeur, zóó zullen plaatsen dat zij de schaduwbeelden goed in het gezicht hebben. — Staat het echter wel absoluut vast, dat bij de vertooning deze schaduwbeelden de hoofdzaak zijn? Alle Europeesche onderzoekers schijnen daarvan vast overtuigd te zijn geweest; men kan althans niet merken dat de vraag ooit voor hen een punt van overweging heeft uitgemaakt. Alleen voor Poensen moet men wellicht een uitzondering maken: hij moet van tijd tot tijd wel eens hebben getwijfeld, en het opmerkelijke is, dat die twijfel in hem blijkt te zijn gerezen door wat hij van de *Javanen zelf* over deze kwestie vernam. Het eene oogenblik houdt hij, op grond van den naam, het ervoor, dat de wajang koelit, ook in den oorsprong, een schimmenspel is geweest [2]), maar slechts weinige bladzijden verder ontkent hij toch, dat de schaduwen der wajangfiguren het eigenlijke schouwspel zouden uitmaken [3]). Hij vertelt dat de inlanders zelf volstrekt niet zoo maar overtuigd waren dat het uitsluitend om de schimmen ging, en hij verzekert dat zij er eigenlijk anders over dachten; ja (zegt hij) sommigen van hen vonden de opmerking dat in de beschouwing der wajang de schaduwbeelden, en niet de mooie lederen poppen zelven, de hoofdzaak moesten zijn, „al zeer diepzinnig". Ook uit andere, door hemzelf goed opgemerkte gebruiken der Javanen had trouwens Poensen den sterken indruk kunnen krijgen, dat bij een

[1]) Serrurier, o.c., p. 200.
[2]) *Med. Ned. Zend. gen.* XVII (1873), p. 146.
[3]) Ibidem, p. 149.

wajangvertooning de zichtbaarheid der *schaduwbeelden* niet van zoo overwegend belang schijnt als men oppervlakkig zou denken. Vol beteekenis is in dit verband zijn mededeeling dat het wel voorkomt, dat een dalang zijn toestel opslaat zóó dicht bij een of anderen wand, dat het practisch onmogelijk wordt om aan de schimmen-zijde plaats te nemen [1]; en niet minder opmerkelijk is het dat men, wanneer een vertooning na het aanbreken van den dag nog voortduurt, toch het scherm wel blijft gebruiken, hoewel er natuurlijk geen sprake van is dat iemand dan de schaduwbeelden met eenige scherpte zou kunnen zien.

Vanzelf moet nu hierbij ook de vraag ter sprake komen, wat wij te denken hebben van het feit, dat juist de in het schimmentooneel gebezigde figuren zoo fraai met verguldsel en allerlei kleuren opgesierd zijn, hoewel dit, zooals zonder meer duidelijk is, niet den minsten invloed kan hebben op den aard der schaduwbeelden. Moet ook dit niet als een aanwijzing gelden, dat deze leeren poppen toch nog wel iets anders zijn in de schatting der Javanen dan eenvoudig instrumenten om schimmen op het doek geprojecteerd te krijgen? Wordt het ook hierdoor weer niet iets waarschijnlijker, dat wij niet alleen (en misschien zelfs niet in de eerste plaats) rekenen moeten met toeschouwers aan de schimmenzijde, maar dat ook de fraai versierde poppen zelven gezien en bewonderd willen zijn? — Nu kan weliswaar van dit gegeven slechts met de noodige reserve gebruik worden gemaakt; wij moeten n.l. rekening houden met de kans, dat er een of ander verband bestaat tusschen de Javaansche wajang en de schimmenspelen die op het Aziatische vasteland voorkomen, en onder deze zijn er (het Chineesche; en het Turksche Karagös-spel), waar de figuren eveneens gekleurd, maar tevens transparant zijn, zoodat ook de kleuren min of meer op het doek zichtbaar worden [2]. Het vermoeden is wel eens geuit, dat ook bij de Javaansche vertooningen het beschilderen en vergulden der figuren eenigen invloed zou hebben op de schaduwbeelden, en dat men aan de schimmenzijde zou kunnen uitmaken of een pop al of niet verguld is. Maar Poensen, die dit vermeldt, voegt daar terstond aan toe, dat de inlanders zelf deze bewering niet gelooven [3]. Wij mogen ze dan ook voor zeker onjuist houden; blijkbaar hebben we hier alleen te doen met een niet heel vernuftige poging om een verklaring te vinden voor het zonderlinge

[1]) T.a.p.
[2]) Zie G. Jacob, o.c., p. 15, 108.
[3]) *Med. Ned. Zend. gen.* XVII (1873), p. 149.

feit, dat poppen waarvan, naar men voorgeeft, alleen de schaduwbeelden behoeven te worden gezien, op zoo kostbare en tijdroovende wijze worden bewerkt. Het materiaal, waarvan de figuren zijn vervaardigd, is totaal ondoorzichtig, en zeer waarschijnlijk was dit reeds in ouden tijd zóó [1]); en toch blijft men de poppen versieren, en wel geenszins naar persoonlijken smaak, maar voor een deel volgens nauwkeurig uitgewerkte regels, naar een klaarblijkelijk vaste traditie [2]). — Trouwens, indien men zou meenen, dat het versieren der poppen uitsluitend of voornamelijk geschiedt ten gerieve van de aan de schimmenzijde gezeten toeschouwers, dan zou men toch verwachten, dat van die decoratie vooral dáár werk gemaakt zou worden, waar de figuren „in het openbaar" verschijnen, d.w.z. bij de wajang kĕroetjil. Het omgekeerde is echter het geval: veelal zijn juist deze figuren *niet* heel mooi bewerkt en gekleurd [3])! En dan — om hierop nog eens terug te komen — hoewel het bij de marionettenvertooningen hoegenaamd geen verschil maakt voor de toeschouwers waar zij zitten, vóór of achter het raam, daar zij van beide kanten hetzelfde zien, n.l. *poppen*, vinden we toch, in het echte wajanggebied, ook bij deze opvoeringen de eigenaardige verdeeling van het publiek vaak gehandhaafd. De mannen zitten bij den vertooner, de vrouwen daartegenover. En waar de scheiding opgeheven is en alle toeschouwers bijeenzitten, bevinden deze zich, precies anders dan men verwachten zou, *aan de zijde van den dalang*! [4]).

Alles bijeengenomen, meen ik dat er redenen te over zijn om Rouffaer's stelling niet voetstoots te aanvaarden, en dat het veiliger is om voorloopig met de eigenaardige verdeeling van het publiek, zooals die bij de schimmenvertooning nog altijd in zwang is, en die meebrengt dat slechts een deel der toeschouwers wezenlijk de schimmen ziet, rekening te blijven houden. De kans dat de Javanen het bij het rechte eind hebben, wanneer zij, ter verklaring van hunne, ons irrationeel voorkomende manier van doen, zich op een oude adat beroepen, is waarlijk niet gering te achten; en wij dienen derhalve te erkennen dat de hierboven gestelde vraag, wat de eigenlijke, oorspronkelijke functie van het wajangscherm is, nog niet afdoend is beantwoord.

---

[1]) In de Ardjoena-wiwâha wordt reeds gesproken van *waloelang* (leder); en ook van het Voor-Indische spel weten wij, dat er *lederen* figuren werden gebruikt.

[2]) Zie Kats, o.c. p. 8—21.

[3]) Poensen, in *Med. Ned. Zend. gen.* (1872), p. 68.

[4]) Serrurier, o.c. p. 248.

Over deze belangrijke kwestie zal nu, naar het mij voorkomt, terstond eenig licht beginnen op te gaan, wanneer wij, bij de beschouwing daarvan, tevens volle aandacht schenken aan dat andere hoogst merkwaardige voorschrift bij de wajangvertooning, waarop het eerst door Te Mechelen [1]) met nadruk is gewezen, en waaromtrent moeilijk kan worden betwijfeld dat het een waarlijk oude trek is. Ik bedoel de *vaste, altijd streng volgehouden* verdeeling van de wajangpoppen, en daarmee van den heelen tooneeltoestel, in een zoogenaamde rechter- en een linkerafdeeling, w a j a n g t ĕ n g ĕ n en w a j a n g k i w a, — hetzelfde verschijnsel dus, waarbij ik reeds vroeger steun zocht voor de door mij voorgestelde interpretatie van den Pandji-roman en van de Javaansche lakons in het algemeen. Het spreekt vanzelf, dat wij die interpretatie voor het oogenblik moeten laten voor wat zij is, en ons uitsluitend dienen te bepalen tot een nauwkeurige beschouwing van het verschijnsel als zoodanig.

Wanneer de dalang zich midden achter het scherm neerzet om met de vertooning te beginnen, heeft hij tevoren al zorg gedragen om een zoo groot mogelijk aantal poppen onder zijn onmiddellijk bereik te brengen door deze met de hoornen pennen vast te steken in het weeke hout van een pisangstam, dien hij vóór zich vlak tegen het scherm aan heeft gelegd; alleen de minder voorname figuren, die hij telkens noodig heeft, legt hij aan zijn rechterhand naast zich neer [2]). De in den pisangstam vastgestoken wajang's nu staan daar niet ordeloos bijeen; het is *een vaste regel, waarvan nooit zal worden afgeweken*, dat zij in twee groepen worden verdeeld, die tegenover elkaar op een eens-voor-al vastgestelde wijze worden opgesteld. De figuren van de eene groep, gerangschikt volgens de grootte, krijgen een plaats aan den linkerkant van het scherm, die van de andere groep op overeenkomstige wijze aan de rechterzijde. Alleen een betrekkelijk kleine ruimte in het midden van het scherm blijft open voor de eigenlijke vertooning. Deze verdeeling der poppen geschiedt naar zeer in het oog vallende criteria; zij gaan als het ware vanzelf in twee principieel verschillende, aan elkaar vijandige, groepen uiteen: in de *wajang tĕngĕn* zijn alle poppen van het zoogenaamde „edele type", in de *wajang kiwa* zijn zij alle van het demonische „geweldenaarstype". Men zou te ver gaan door te zeggen dat bij de vervaardiging en versiering der poppen het streven naar individueele typeering ge-

[1]) Zie *Tijdschr. Bat. Gen.* XXV (1879), p. 91.
[2]) Oetoyo, l.c. p. 378—379.

heel ontbreekt; maar blijkbaar worden de *groep*-kenmerken toch van veel meer gewicht geacht. Alleen een zeer ingewijde is in staat van een bepaalde figuur de identiteit op te geven, en vaak zal hij daarbij nog eenig voorbehoud maken; maar niemand zal zich ooit kunnen vergissen in de groep waartoe een figuur behoort.

Het komt er nu op aan welke houding men tegenover dit verschijnsel zal aannemen. Wanneer men deze groepeering der schimmenspelfiguren alleen oppervlakkig en zonder verbeeldingskracht beschouwt, kan men misschien een tijd lang den indruk behouden dat daar niets bijzonders achter behoeft te worden gezocht; men kan meenen, dat deze rangschikking, die gedurende het geheele spel gehandhaafd blijft, in den aanvang slechts ten doel had den ḍalang het vinden van een bepaalde figuur, die hij in de een of andere scène ten tooneele wilde voeren, wat gemakkelijker te maken, en dat eerst op den langen duur hieruit een vast gebruik is ontstaan. Zoo goed als alle schrijvers over de wajang moeten op deze wijze over dit verschijnsel hebben gedacht; zij houden het blijkbaar voor niet heel belangrijk; verscheidenen van hen vermelden de groepeering in het geheel niet, de anderen slechts terloops. — Maar deze meening is onhoudbaar; en het wekt zelfs eenige bevreemding, dat niet eerder is ingezien dat een dwingend voorschrift als dit in ieder geval moet wortelen in de diepste *geestelijke* grondslagen dezer schouwspelen. De wetenschap, dat de schimmenvertooning oorspronkelijk een ritus was, had hier voor wanbegrip kunnen behoeden. Reeds uit de bewoordingen, waarin Te Mechelen op het gebruik attent maakte, kon men bijna de zekerheid krijgen dat in de verdeeling der figuren in twee radicaal verschillende groepen, die ieder haar vaste plaats achter het scherm hebben, iets buitengewoon belangrijks te zien is, en geenszins een bijkomstigheid in het spel, die alleen den practischen kant der vertooning raakt. Uit een, uitsluitend op materiëele overwegingen gebaseerd, gebruik, hoe vaak ook herhaald, ontstaat geen voorschrift met religieuse sanctie. Wanneer een ḍalang zijn poppen niet stipt naar den eisch zou groepeeren, dan maakt hij niet slechts voor zichzelf het werk wat moeilijker, maar de geheele vertooning zou terstond al haar waarde verliezen. — Zoodra men begonnen is de vertoonde drama's iets nauwkeuriger te bekijken in hun technischen bouw, is het dan ook duidelijk geworden dat er achter de verdeeling der poppen in een „edele" en een „demonische" partij zonder eenigen twijfel heel wat meer steekt dan men oorspronkelijk vermoedde. Men ontdekte toen n.l. in alle lakons een merkwaardige essentiëele overeenkomst; ontdeed

men ze van het bijwerk, dan vond men onveranderlijk als eigenlijke intrigue het conflict van een goede en een booze macht, die bij de vertooning altijd resp. door figuren van het „rechtsche" en het „linksche" type werden voorgesteld [1]). Hiermee mocht men het voor uitgemaakt houden dat de indeeling der acteurs in twee groote partijen van het boven aangegeven karakter in geen geval iets uiterlijks kan zijn, maar tot het meest eigenaardige van het ritueel moet behooren; zij is een vaste trek van heel de Javaansche dramatische kunst, en vormt daarvan het eigenlijke fundament. — Trouwens, afgezien van overwegingen van dezen aard, ook de manier-van-doen op zichzelf van den dalang toont reeds duidelijk aan, dat hij onmogelijk met de opstelling van de poppen in twee groepen kan bedoelen zich het vertoonen van het stuk wat gemakkelijker te maken. Had deze gedachte voorgezeten, dan zou men o.a. verwachten, dat hij slechts enkele, nauwkeurig uitgezochte, poppen zou gereed zetten — niet meer n.l. dan in het te vertoonen stuk zullen optreden — en deze dan desnoods, naar het type, in twee groepen zou scheiden. Doch de werkelijkheid is heel anders. *Iets* van een streven om practisch te werk te gaan, komt in de voorbereidingen van den vertooner misschien wel uit, maar dit heeft niets te maken met de opstelling der poppen in twee groepen achter het scherm: de *niet-voorname* figuren n.l., die hij telkens noodig heeft, legt hij op zij, zoodat hij die terstond vinden kan, en wel *niet* in twee groepen gescheiden, maar *alle aan zijn rechterhand*! *De voorname* figuren echter, die de hoofdrollen plegen te vervullen — de goden, helden en demonen —, komen achter het scherm te staan; en het gaat hierbij niet om die poppen alleen die in het aangekondigde stuk zullen optreden, maar om een aantal zoo groot als maar mogelijk is, ja méér dan dat: zoowel rechts als links is het een dicht gelid, een opeengepakte massa, waarbij van het gemakkelijk vinden van een bepaalde pop absoluut geen sprake kan zijn; elke figuur gaat geheel of gedeeltelijk schuil achter een andere [2]).

Het zal hiermee duidelijk zijn geworden dat wij in de vaste groepeering der wajangpoppen bij de vertooning, en in de wijze waarop die tot stand komt, iets gewichtigs, iets essentieels behooren te zien; en de meening ligt daarom voor de hand dat de *namen* („rechtsche wajang" en „linksche wajang") waarmee die groepen worden aangeduid, niet gedachteloos en in het wilde weg, maar met een zekere

---

[1]) Hazeu, *Oud en Nieuw uit de Javaansche letterkunde;* (1921), p. 5.
[2]) Zie Poensen in *Med. Ned. Zend. Gen.* XVI (1872), p. 67.

mate van overleg en begrip — in overeenstemming met de werkelijkheid — zullen zijn gegeven. Wij mogen rekenen dat voor den Javaan met deze termen de toestand juist en scherp geteekend wordt, en dat in die verdeeling en in die namen zekere, sterk emotioneel gekleurde, Javaansche waardeeringen tot uiting komen, die ons thans nog verre van duidelijk zijn, maar die voor het *begrijpen* van wat vertoond wordt, van primair belang moeten worden geacht. En dan valt het op als iets *hoogst opmerkelijks*, dat die namen blijken te zijn gegeven *niet gerekend van af den toeschouwer aan de schimmenzijde, maar van uit de plaats van den vertooner en van degenen die bij hem zitten*: de figuren van de w a j a n g t ĕ n g ĕ n worden steeds opgesteld aan *des dalang's rechterhand*, die van de w a j a n g k i w a *aan zijn linkerzijde*. Dit kan niet anders beteekenen dan dat alleen de toeschouwers, die bij den vertooner zitten, de handeling naar den eisch zien; zij kunnen het gebeurende volgen in zijn dieperen zin en geestelijk contact krijgen met het spel; — voor dat deel van het publiek dat de schimmen ziet is dit uitgesloten of althans uiterst moeilijk; zij zien wat plaats grijpt, maar *averechts*, d.w.z. zonder wezenlijk begrip.

Hiermee is de — om de vroeger aangevoerde redenen toch reeds weinig plausibele — stelling van Rouffaer, dat de plaats waar thans de vrouwen zitten, de oude rechtmatige plek zou zijn voor *alle* toekijkenden, onmiddellijk geheel onhoudbaar geworden. Er is geen enkele grond om ten opzichte van de in het echte wajangland nog altijd gevolgde gewoonten aan „verbastering" te denken. Wat Rouffaer „tegennatuurlijk" leek, moet van Javaansch standpunt juist volkomen redelijk zijn geweest. Wij begrijpen thans de volharding waarmee de Javanen hun wajangpoppen blijven decoreeren; en het nog steeds in stand gebleven gebruik om de seksen van elkaar gescheiden te houden, en, als het maar eenigszins kan, aan de *mannen* een eigen plaats bij de vertooning toe te wijzen, komt nu voor ons in een geheel ander licht te staan. Deze eigen plaats is gebleken de *juiste, bevoorrechte* zijde te zijn, en mijn voorloopige conclusie ligt nu voor de hand. De Javaansche wajang is twee dingen tegelijk: schimmentooneel én poppenspel; — en voorts: zij is in de eerste plaats een vertooning van poppen, uitsluitend voor de t i j a n g s ĕ p o e h en de l a r e - l a r e, de volwassen mannen en jongens; deze alleen zien het ten tooneele gevoerde in zijn juiste verhoudingen en in de behoorlijke groepeering; — in zooverre de wajang een schimmenspel is, is ze een secundair verschijnsel, een vertooning voor een publiek van vrouwen en kinderen, waarvoor men blijkbaar geen égards heeft. Om het anders

te zeggen: het scherm is in eigenlijken zin *niet* de scène van het Javaansche drama, maar behoort toch tot de essentieele onderdeelen van het tooneel-apparaat; het is de onmisbare achtergrond van de poppenvertooning, de wand die tevens een scheiding tot stand brengt tusschen mannen en vrouwen.

Het is mogelijk dit inzicht nog wat steviger te bevestigen. De hierboven besproken rangschikking der figuren in linker- en rechterwajang's wordt gekruist door een andere, zuiver hiërarchische, indeeling van de poppen. Er zijn n.l. onder deze acteurs zéér hooge personages, die goden en vorsten voorstellen, en daarnaast figuren van minderen rang: zonen en dochters van vorsten, patih's en dergelijke hofambtenaren, dienaren en dienaressen, enz. Zij die tot de laatste categorie behooren, komen in het spel hun opwachting maken bij de eersten op de p a s e b a n (zóó heet nog altijd de ruimte op het scherm, waar de eigenlijke handeling plaats vindt, tusschen de groepen der w a j a n g t ĕ n g ĕ n en w a j a n g k i w a in), en ook in de werkelijkheid der vertooning dienen deze mindere figuren zich altijd op een iets lager plan te bewegen dan de goden en de aanzienlijkste vorsten. Hoe wordt dit laatste nu in het spel bereikt? Tot dit doel bezigt de dalang niet één pisangstam of balk om de figuren bij de vertooning in vast te zetten, maar twee dergelijke voorwerpen van ongelijke dikte: de pennen der hoogere figuren steekt hij in den dikkeren balk, de mindere poppen komen in het dunnere exemplaar te staan. En nu is het *vaste adat, hoe men ook het wajang-apparaat inricht*, dat de vertooner den zwaarderen balk vlak tegen het scherm aanlegt, en vervolgens den dunneren balk daarvóór, dus iets naar zich toe[1]). Een dergelijk dwingend voorschrift kan nooit ontstaan zijn uit de bedoeling eenig effect te bereiken aan de schimmenzijde; voor het dáár gezeten publiek maakt het hoegenaamd geen verschil hoe de beide balken ten opzichte van elkaar liggen: zij zien alles in één vlak. Maar voor hen, die aan de zijde van den dalang de vertooning volgen, maakt het wel degelijk verschil: deze toeschouwers zien nu inderdaad naar den eisch de lagere figuren hun opwachting maken voor hun meerderen. Wanneer de eenige bedoeling ware geweest de schaduwen der meer voorname poppen te doen uitsteken boven de mindere schimmen, dan zou dat gemakkelijker op andere wijze te bereiken zijn geweest, en in ieder geval was daar geen bepaald

[1]) Poensen in *Med. Ned. Zend. Gen. XVI*, p. 66; Serrurier, o.c. p. 197; Oetoyo, l.c. p. 388.

voorschrift voor noodig omtrent de plaatsing der balken ten opzichte van elkaar. Zooals het nu is, versterkt het de opvatting, dat het de bij den dalang gezeten *mannen* zijn die het spel op de juiste manier moeten te zien krijgen, en het wekt den indruk of wij te doen hebben met een vertooning van poppen, oorspronkelijk opgesteld in een zeker perspectief, en die later, ter wille van de techniek van het schimmenspel, tot *bijna* (maar niet geheel) in één vlak zijn ineengeschoven.

Het eigenlijke tooneel van het spel (juister gezegd: de eigenlijke gewijde plek voor den ritus) is dus *niet* het scherm, maar een zekere ruimte daarachter aan de zijde van den vertooner, welke ruimte door het uitgespannen doek aan de blikken der vrouwen onttrokken wordt. Hoe moeten we ons nu verder die ruimte voorstellen? Hierover kunnen we een kleine, maar belangrijke aanwijzing vinden in de zoogenaamde O e g ĕ r p ĕ ḍ a l a n g a n, een verzameling van nog altijd geldende „grondregels voor het ḍalangschap", waarin allerlei bepalingen omtrent de techniek van de vertooning vervat zijn, en die, zooals Hazeu opmerkte, waarschijnlijk door hun hoogen ouderdom voor een groot deel moeilijk verstaanbaar zijn [1]). Onder de technische termen, die ons zijn overgeleverd, vinden we er ook een voor die phasen van het spel, waarin de vertooner het noodig acht het een of ander mee te deelen van de lotgevallen of daden van de in het stuk optredende personen, zonder dat hij daarbij de poppen vertoont, dat wil dus zeggen: wanneer het publiek aan de schimmenzijde niets ziet, maar alleen de stem van den achter het scherm gezeten ḍalang hoort. Dit heet: k o t j a p i n g - p a g ĕ ḍ o n g a n; en Hazeu teekent er bij aan, dat ook deze uitdrukking hem niet recht duidelijk is [2]). Thans wordt echter de term onmiddellijk duidelijk, en hij is tevens in hooge mate instructief. *Pagĕḍongan* beteekent: magazijn, pakhuis, gevangenis; in het algemeen: een afgesloten, stevig ommuurde ruimte; *kotjap ing-pagĕḍongan* wil dus zeggen: „gesproken binnen de ommuring". Het sacrale terrein, waarop zich het Javaansche drama afspeelt, is derhalve oorspronkelijk een omheinde, door muren afgesloten ruimte, — *en wel een zoodanige, waarin alleen de mannen worden toegelaten, maar waaruit de vrouwen streng worden geweerd.* Slechts éène conclusie is thans nog mogelijk: de plaats achter het scherm, waar de vertooner met zijn fraai versierde, met religieusen eerbied behandelde poppen, en ook de mannelijke toeschouwers zich

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 102, 113.
[2]) Ibidem, p. 114, noot 1.

bevinden, hebben wij ons te denken als iets in den trant van het interieur van een sacraal *mannenhuis*, en het uitgespannen doek is oorspronkelijk de wand die, zoodra de geheime ritus gaat beginnen, de open voorzijde van een dergelijk gebouw voor de vrouwen afsluit. Van heel de ommuring van het terrein is thans alleen deze vóórwand overgebleven, en dit scherm is bovendien nog transparant geworden, zoodat het, wanneer in het nachtelijk duister daarachter een lamp wordt ontstoken, op verrassende wijze geschikt is geworden voor het doel waarvoor het in de huidige wajang vrijwel uitsluitend gebruikt wordt. Maar, zooals wij hebben kunnen zien, ook de oorspronkelijke beteekenis van de kĕlir is nog niet geheel vergeten; in het echte wajang-gebied vervult zij haar wezenlijke functie nog vrij regelmatig en niet geheel zonder effect. Nog altijd scheidt zij de vrouwen van de mannen. Gedurende het spel blijven voor de vrouwen de wezenlijke gedaanten der poppen en ook de officiëerende dalang zelf onzichtbaar. In feite zit de laatste in zijn gewijde plaats opgesloten: volgens een voorschrift in de O ĕ g ĕ r p ĕ ḍ a l a n g a n is het hem absoluut verboden om zich, om welke reden dan ook, tijdens den ritus buiten het scherm te vertoonen [1]; en hier en daar in Midden-Java komt nog duidelijk de behoefte tot uiting aan een nog meer afdoende scheiding dan die alleen door het scherm wordt tot stand gebracht: uit Poerwakarta werd aan Serrurier bericht, dat bij een vertooning ten huize van een inlandsch hoofd ook nog de ruimten aan de beide kanten van de kĕlir met zeilen werden afgesloten [2].

Eigenlijk behooren de vrouwen *niets* te zien. Misschien zou men het zóó kunnen zeggen: de k ĕ l i r is in wezen een g ĕ ḍ o g. Het laatste woord is als technische wajangterm nog onverklaard — de als w a j a n g g ĕ ḍ o g aangeduide schimmenvertooning verschilt van de wajang poerwa alleen in onbeteekenende détails en in uiterlijkheden van het repertoire —, maar Hazeu heeft er toch reeds op gewezen, dat noodzakelijk een zekere samenhang moet worden aangenomen met het Javaansche g ĕ ḍ e g = „wand, beschot, b.v. van een huis", en met het Madoereesche g ĕ d j o e g = „planken beschot"; en het is dus niet ondenkbaar, dat in dit g ĕ ḍ o g een flauwe herinnering voortleeft aan een werkelijke, niet doorzichtige omheining die eenmaal het ritueele terrein omsloot. Ik kom hierop later nog even terug; doch, hoe dit zij, de wezenlijke aard van de schimmenvertooning in

[1]) Hazeu, *Bijdrage*, p. 118.
[2]) Serrurier, o.c., p. 200.

den Javaanschen cultus blijkt nu ten slotte merkwaardigerwijze toch volkomen juist te zijn geteekend in de boven geciteerde, door Veth meegedeelde traditie, dat „de wajang oorspronkelijk alleen ten gevalle der vrouwen vertoond werd". Inderdaad, *in zooverre de wajang een schimmentooneel is*, moet zij geacht worden een concessie te zijn aan de vrouwen.

IV.

„Unser Vorhang ist nur aus Tuch, merket wohl auf diese Rede.

„Unser Vorhang ist Tuch, aber unser Vorhang ist die Vollkommenheit".

(Uit den proloog van een Karagös-drama, meegedeeld door dr. F. von Luschan, *Das Türkische Schattenspiel*, in *Intern. Archiv f. Ethnographie*, II (1889), 133).

De hierboven ontwikkelde denkbeelden gaan lijnrecht in tegen de algemeen gangbare meening over den aard van de Javaansche schimmenvertooning, en tegen veel dat in dit verband altijd als vanzelfsprekend heeft gegolden [1]; en ik mag er dus niet op rekenen dat de overwegingen, die mij tot mijn opvatting leidden, terstond meer dan een zekere instemming-onder-reserve zullen vinden. Mogelijk is zelfs zóó de verwachting nog te gunstig gesteld; waarschijnlijk zal men voorloopig liefst spreken van een nieuwe gissing, die gezette overweging verdient, en een plaats kan krijgen naast vroegere hypothesen over den oorsprong van de wajang; en, bij wijze van eerste tegenwerping zal men er wellicht de opmerking aan toevoegen dat — indien dan het schimmenspel zich zou hebben ontwikkeld uit een ritueel met voorouderafbeeldingen in een sacraal mannenhuis — het vreemd aandoet, dat, reeds in de oudste Javaansche gegevens waarover wij beschikken, het woord waarmee dit tooneel wordt aangeduid en waarmee ook de poppen worden benoemd (w a j a n g, d.i. „schaduw",

---

[1]) Hoe dicht intusschen Hazeu bijwijlen reeds is genaderd tot het hier voorgedragen inzicht, kan men zien in zijn *Bijdrage*, p. 45, noot. Hij schrijft daar: „...... 't in directe aanraking komen met de schimmen (d.i. de geesten) zelf „was alleen voor de mannen (de mondigen, de „tiyang sěpuh") gereserveerd; „de vrouwen mochten slechts de schaduwen zien, door de schimmen op de „kělir geworpen".

„schim") juist den nadruk legt op wat het secundaire in het verschijnsel zou zijn.

Op deze opmerking, die voor de hand ligt, doch waarvan de beteekenis niet al te hoog behoeft te worden aangeslagen, kom ik later terug. Maar reeds nu mag ik er de aandacht op vestigen dat, al wordt natuurlijk de kwalificatie „hypothese" voor de door mij voorgedragen opvatting gaarne aanvaard (in zooverre n.l. daarmee te kennen wordt gegeven, dat nadere bevestiging wenschelijk blijft), toch deze opvatting zich, juist in aard, van de bestaande hypothesen sterk onderscheidt. Strikt genomen is ze slechts tot op zekere hoogte als een gissing te beschouwen; ook thans reeds nadert ze dicht tot wat men eerder de conclusie van een regelmatig betoog zou noemen. Gaat men het hiervóór in het midden gebrachte rustig na, dan zal men bemerken dat fantasie en bespiegeling daar al heel weinig deel in hebben, en dat het eenvoudig de feiten zelf zijn die, in hun eigen vorm en in hun natuurlijk verband, zonder onderbreking tot de bedoelde gevolgtrekking voeren. Maar een veel belangrijker onderscheid is dat wij, met deze nieuwe hypothese, thans voor het eerst, en in den vollen zin des woords, de mogelijkheid hebben gekregen van wetenschappelijke controle. Door te stellen dat het Javaansche schimmenspel ontstaan is uit een ritus in een geheim mannenhuis, komen we niet in een primitieve droomwereld waaromtrent wij uit den aard der zaak niets weten, en bij een ceremonieel, waarover men (om Krom's woorden nog eens te gebruiken) zooveel kan fantaseeren als men wil, — maar wij bevinden ons in een reëele samenleving, waarvan de nieuwere wetenschap de eigenaardige structuur met voldoende nauwkeurigheid heeft vastgesteld.

Tot voor betrekkelijk kort heeft men, op grond van de gegevens waarover men beschikte, in het mannenhuis min of meer een uitzonderingsverschijnsel kunnen zien; maar sedert is men door intensiever en nauwkeuriger ethnographisch onderzoek tot de wetenschap gekomen dat het veel algemeener is dan men zich oorspronkelijk had voorgesteld, en in vele deelen der wereld voorkomt. Maar tevens bleek toen dit instituut zoo talrijke en zoo sterk uiteenloopende schakeeringen te vertoonen, dat het als eenheid om zoo te zeggen verdwenen was; naarmate de gegevens over de mannengenootschappen toenamen, werd het onwaarschijnlijker dat men er ooit in algemeene bewoordingen over zou kunnen spreken. Eerst door zeer recente onderzoekingen is uitgemaakt, dat de ethnische verschillen, waarom het hierbij ging, slechts secundair zijn, en dat integendeel het mannenhuis be-

hoort tot die verschijnselen, die een samenleving direct, en in sterke mate, *typeeren* [1]). Wij hebben thans leeren onderscheiden tusschen wat men het *echte* mannengenootschap zou kunnen noemen, en de meer *afgeleide*, gedegenereerde vormen daarvan, die voor de vaststelling van zijn oorspronkelijke beteekenis van weinig gewicht zijn; en het is duidelijk geworden dat, hoe groot ook het aantal nuances van dit merkwaardige instituut moge zijn, het toch overal berust op dezelfde fundamenteele voorstellingen en uit dezelfde meer oorspronkelijke instellingen is voortgekomen. Niet alleen naar het uiterlijke is ons de normale, zeer bijzondere, overal in hoofdtrekken gelijke, inrichting van het mannenhuis bekend, maar wij begrijpen die thans ook in haar vast verband met de geheele ordening der maatschappij; en wij zijn tevens op de hoogte van de niet minder vaste hoofdlijnen van het ritueel dat zich daar afspeelt. Hiermee staat derhalve nu de gelegenheid voor ons open om — vóór wij met de behandeling van ons eigenlijk probleem verder gaan en ook andere vormen van het Javaansche tooneel daarin betrekken — het tot hiertoe verkregen resultaat, zoo scherp als wij dit zelf willen, te toetsen aan wat de nieuwere nasporingen over het geheime mannenhuis aan het licht hebben gebracht. Wij kunnen onderzoeken of sommige wonderlijke eigenaardigheden van de schaduwen-vertooning, waarvan de eigenlijke zin ons altijd nog duister was, thans voor ons begrijpelijker zijn geworden; en in het bijzonder zal het voor ons van belang zijn na te gaan, in hoeverre de vroeger door mij langs geheel anderen weg — door lakon-analyse en mythe-verklaring — verworven opvatting van de algemeene, steeds doorgaande beteekenis van het Javaansche drama, en van de scène waarop zich dit drama afspeelt, bevestiging dan wel weerlegging vindt in wat thans als genese van het schimmenspel werd gesteld.

Het mannenhuis — d.i. het gebouw dat dienst doet als min of meer permanente plaats van samenkomst voor alle daartoe bevoegde mannen van een bepaalde gemeenschap, ter behartiging van hun maatschap-

---

[1]) Over den mannenbond, zijn oorsprong, inrichting en ritueel, zie men: G. Davy, *La foi jurée, étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel* (1922); A. Moret et G. Davy, *Des clans aux empires, l'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien* (1923); M. Mauss, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (*Année sociologique*, nouv. série I, 1925, p. 30 vlg.); J. Ph. Duyvendak, *Het Kakean-genootschap van Seran* (1926); en de in deze werken geciteerde literatuur.

pelijke en religieuse belangen — hoort thuis in een maatschappij die het stadium van het echte totemisme voorbij is, maar waarvan de eigenaardige inrichting toch alleen van uit het standpunt van het totemisme is te begrijpen. Bij de Australische stammen bijv., die nog als echt totemistisch kunnen gelden, komt het slechts in aanleg voor. Wel bezitten ook deze volkjes (of althans het meerendeel van hen [1])) reeds vaste, gewijde plaatsen waar de volwassen mannen periodiek voor ritueele doeleinden bijeenkomen, doch dit zijn uitsluitend samenkomsten van leden van een zelfde *clan*. In samenlevingen van dit type is de clan de groep met den sterksten innerlijken samenhang en de scherpste omlijning, en het is dus niet te verwonderen dat het deze groep is, die het eerst in het bezit van een eigen, permanent „heiligdom" is gekomen. Soms worden bij deze plechtigheden ook lieden uit andere groepen toegelaten, maar dan moeten zij toch betrekkelijk nauwe „verwanten" zijn en behooren tot dezelfde phratrie als de clan die de ceremoniën verricht, en bovendien treden zij daarbij niet actief op. Zooals vanzelf spreekt, ligt een dergelijke gewijde plek altijd binnen de grenzen van het door de groep bewoonde territoir; veelal bevinden zich daar eenige in het oog vallende voorwerpen (rotsblokken, alleenstaande groote boomen, of iets dergel.) die gelden als de materieele verschijningsvormen van de mythische voorouders, of als dingen die daar door dezen achtergelaten zijn en die derhalve de totem-soort voorstellen; bovendien bewaart men daar — of in de onmiddellijke nabijheid — de kostbaarste *sacra* van de groep, die alleen door volledig geïnitieerden gezien mogen worden: de *churinga*, waarop de totemistische clanteekens gegrift staan. De ritueele handelingen, die hier worden verricht, hebben als voornaamste, naar buiten blijkende, bedoeling, de totem-soort (dat is dus de essentie van de clan) in stand en op volle kracht te houden. Op aanwijzing van het geestelijk hoofd van de groep begeven zich alle volwassen mannen op een bepaalden tijd naar de gewijde plek om daar te zamen eenige ceremoniën te verrichten, die van clan tot clan wel min of meer uiteenloopen, maar in wezen met elkaar overeenstemmen, en die opgevat dienen te worden als tot het totem-dier of de totem-plant gerichte aansporingen om zich te vermenigvuldigen. Voor een deel zijn het zuiver mimetische riten, voor een deel ook uiterst naïeve dramatische

[1]) Bij de Warramunga bijv. ontbreekt een *vast* terrein voor ritueele clanbijeenkomsten; hier wordt die plaats telkens opnieuw gekozen, en dan voor het doel ingericht. — Zie Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (1912), p. 532.

vertooningen (*intichiuma*), waarin bepaalde episoden uit het leven der totemistische clan-voorouders ten tooneele worden gevoerd. Een sacraal terrein als hier bedoeld zou men dus een *clan-tempel* in de open lucht kunnen noemen; elke clan heeft haar eigen heiligdom, en verricht daar haar eigen ceremoniën. Geheel los van elkaar staan de clans hierbij niet; er is een zekere stille samenwerking, in zooverre dat iedere groep er belang bij heeft en er ook op rekent dat ook de andere, tot den stam behoorende, afdeelingen te rechter tijd haar intichiuma zullen vieren; maar toch behouden al deze plechtigheden ten volle het karakter van een „partiëel" verschijnsel. Elke groep blijft op haar eigen terrein en is daar volledig autonoom.

Naast dezen *clan-cultus* bestaat intusschen bij de hier bedoelde Australische stammen ook reeds een begin van een *stam-eeredienst*: „totale" samenkomsten waarbij de samenwerking der bijeenbehoorende clans duidelijk zichtbaar en effectief wordt. In zekeren zin vallen deze feesten niet zoo in 't oog, daar zij niet geregeld worden gevierd en soms door lange tusschenpoozen van elkaar gescheiden kunnen zijn, maar van den anderen kant zijn zij voor deze volkjes ook weer van veel méér belang dan het clan-ritueel; zij brengen een zeer groot aantal deelnemers bijeen — in theorie de geheele samenleving in den ruimen zin des woords —, en zij strekken zich vaak uit over een lange periode. Het zijn ware hoogtepunten van het maatschappelijke en religieuse leven. De naaste aanleiding tot een dergelijke „totale" bijeenkomst is altijd de initiatie, d.w.z. het complex van ceremoniën waardoor de jongelieden, die den daarvoor geëigenden leeftijd bereikt hebben, lichamelijk en geestelijk worden op de proef gesteld, om hen tot nieuwe menschen en volwaardige leden van de gemeenschap te maken; maar daarnaast pleegt men dan ook al die andere belangen te behartigen waarvoor (evenals voor de jongelingenwijding) de aanwezigheid van alle groepen vereischt wordt en waarbij, zooals het heet, de eene phratrie aan de andere haar goede diensten moet bewijzen. Het is door feesten als deze, dat het stameenheidsbesef tot uiting komt en zich geleidelijk versterkt. In deze sfeer ontwikkelt zich een stammythologie; de ongeschreven, heilige traditie der groote gemeenschap wordt er telkens door de oudere aan de jongere generatie overgeleverd, en soms worden ook, in onderling overleg en met de uiterste omzichtigheid, nieuwigheden ingevoerd. De plaats waar men bijeenkomt is niet (zooals dat voor de intichiuma het geval is) vast daarvoor aangewezen en eens-voor-al buiten het profane leven gesteld, maar zij wisselt in verband

met het feit dat de clans om beurten het initiatief nemen voor een dergelijke stam-vergadering. Zijn eenmaal de oudsten van een bepaalde clan het erover ééns geworden dat het noodig is een zeker aantal jongelieden aan de beproeving der initiatie te onderwerpen, dan zenden zij boden uit naar alle andere groepen om van dit voornemen kennis te geven en ze uit te noodigen daarbij hare onmisbare medewerking te verleenen [1]). Deze uitnoodiging wordt plichtmatig aanvaard, en te bestemder tijd begeven zich de verschillende groepen — liefst in grooten getale: mannen, vrouwen en kinderen — op weg; de oudsten voeren het heilige clanbezit, de churinga, met zich mee. In den tusschentijd heeft de inviteerende groep groote hoeveelheden voedsel bijeengebracht om haar talrijke gasten op waardige wijze te kunnen onthalen, en voorts heeft zij een terrein uitgekozen, waar de verschillende ceremoniën zullen plaats hebben en dit daarvoor in orde gebracht. Men neemt daar altijd een eenzame plek voor buiten het hoofdkamp, in het bosch of het gebergte — dit laatste is zóózeer plicht en gewoonte, dat het bij vele stammen uitkomt in den term, waarmee men dit terrein en ook de ceremoniën, die daar verricht worden, aanduidt [2]) —, en wel zóó dat de vrouwen en kinderen, die in het hoofdkamp moeten blijven, niet kunnen zien wat in de plechtige bijeenkomsten voorvalt. Het behoort n.l. tot de meest in het oog vallende trekken van deze ceremoniën, dat alleen de volledig geïnitieerde *mannen* daarbij tegenwoordig kunnen zijn en er aan mogen deelnemen. De gezamenlijke volwassen mannen uit de verschillende clans vormen hier derhalve als 't ware een geheimen bond; de vrouwen en kinderen staan daarbuiten. Wanneer de natuurlijke gesteldheid van de gekozen plek dan ook in dit opzicht niet geheel voldoende wordt geacht, worden nog primitieve, uit boomtakken gevlochten, schermen aangebracht, om een meer doeltreffende afsluiting tot stand te brengen [3]). Bij verscheidene stammen nemen de vrouwen intusschen wel eenig deel aan de ceremoniën, of zij zien daarvan althans een en ander op een afstand, maar op het critieke moment worden zij toch

---

[1]) Bij de Arunta heeft dit uitzenden van boden wèl plaats voor de slotceremonie (Engwura), maar niet voor de daaraan voorafgaande operaties. Zie: Spencer and Gillen, *The native tribes of Central Australia* (1899), p. 218, 275. — Hierbij valt te bedenken dat bij dezen stam, van wege de eigenaardige wijze waarop men daar zijn totem krijgt, vanzelf altijd lieden van verschillende totemgroepen bijeen zijn.

[2]) Zie A. W. Howitt, *The native tribes of South-East Australia* (1904), p. 518, 584, 617.

[3]) Spencer and Gillen, *Native tribes*, p. 220.

steeds verwijderd[1]). Soms bestaat in verband hiermee het ritueele terrein uit twee deelen; in de eene afdeeling mogen de vrouwen dan onder zekere voorwaarden komen, in de andere echter nooit; zou ze daar werden aangetroffen, zouden ze onverbiddelijk worden gedood[2]). De uiterst gewijde churinga bijv., die tijdens de ceremoniën worden rondgezwaaid en die ten slotte aan de initiandi worden getoond, mogen zij in geen geval zien; en evenmin mogen zij getuigen zijn van de dramatische vertooningen uit het leven der verschillende clan-voorouders die, vaak in den nacht[3]), ter onderrichting der candidaat-leden worden gegeven; ook bij deze opvoeringen stellen de acteurs de totems voor, en er worden totemistische emblemen, die men ter plaatse vervaardigt, bij rondgedragen. — Bij deze groote feesten nu kunnen de daaraan deelnemende groepen niet willekeurig haar plaats kiezen, maar de opstelling geschiedt altijd zóó dat ze een getrouw beeld geeft van de sociale structuur: reeds in het hoofdkamp legert zich de eene phratrie, als een gesloten groep, tegenover de andere, en veelal bevinden zich ook in iedere stamhelft de clans in een vaste orde; tijdens de ceremoniën blijft deze regeling streng gehandhaafd[4]). Zij zou trouwens ook bezwaarlijk kunnen worden gemist. In den grond bestaan n.l. deze festijnen in een uitwisseling van goede diensten tusschen de phratries: de uitvoering der verschillende aan de novieten te verrichten operaties en de verzorging en onderrichting der initiandi behooren tot de plichten van lieden uit de *andere* stamhelft[5]); bij de dramatische opvoeringen wisselen de phratries elkaar af en zijn zij beurtelings toeschouwer en vertooner; vaak uit zich het wederkeerig dienstbetoon (waarin trouwens altijd een ondertoon van rivaliteit merkbaar is) ook hierin dat de eene stamhelft hulp verleent bij de voorbereiding van de vertooningen der andere. — Kort gedefinieerd, is derhalve het initiatieterrein, zooals het bij de Australiërs wordt aangetroffen, de, voor vrouwen niet toegankelijke, gewijde vergaderplaats waar, in phratries gegroepeerd, alle tot één stam behoorende clans bijeenkomen; het is in wezen het sanctuarium van den *stam*, maar het bevindt zich op het gebied van een enkele clan, en is haar maaksel en eigendom.

---

1) Spencer and Gillen, *Native tribes*, p. 214, 274; dez., *The Northern tribes of Central Australia* (1904), p. 134 noot, 356; Howitt, *Native tribes*, p. 525, 526.

2) Howitt, *Native tribes*, p. 521, 563.

3) Spencer and Gillen, *Native tribes*, p. 224; Howitt, o.c. p. 544.

4) Spencer and Gillen, *Native tribes*, p. 277; Howitt, o.c. p. 598.

5) Op dezen regel zijn enkele uitzonderingen: bijv. bij de Wakelbura. Zie Howitt, o.c. p. 607.

De recente onderzoekingen nu, waarop ik hierboven doelde, hebben definitief uitgemaakt, dat een directe genetische samenhang moet worden aangenomen van het geheele complex van verschijnselen, dat in het mannenhuis zijn middelpunt heeft, met den totemistischen stamcultus, zooals die plaats heeft bij gelegenheid der groote initiatie-plechtigheden. Redelijke twijfel hieraan is niet langer mogelijk. Het staat thans vast dat wij in de gezamenlijke leden van een *mannengenootschap* een groep hebben te zien die, in een samenleving met geëvolueerd totemisme, eenvoudig de voortzetting is van een vroegere clan, of in ieder geval in allerlei opzichten daarmee gelijk te stellen is; de federatie van deze genootschappen (*mannenbond*) die, in een zoodanig milieu, in normale omstandigheden alle mannen van de „volledige" gemeenschap omvat, is in wezen identiek met het organisch samenstel van clans, dat in het zuivere totemisme de „stam" genoemd wordt; en in het initiatie-terrein, zooals dit is ingericht voor de plechtige samenkomsten van een volledige totemistische gemeenschap, hebben wij het prototype vóór ons van het *sacrale mannenhuis*. De kenmerkende trekken, die wij zooeven van het totemistische stam-sanctuarium opsomden, vinden wij bij het mannenhuis alle terug. Ook hier is het een vrijwel autonome mannen-groep die op haar eigen gebied een, meestal voor de vrouwen gesloten, bouwwerk opricht dat het middelpunt is van haar maatschappelijk en godsdienstig leven, maar dat zijn volledige en wezenlijke functie pas gaat vervullen bij groote plechtigheden wanneer meerdere groepen, na formeele uitnoodiging, te zamen komen ter behandeling van zaken, die de geheele gemeenschap raken; ook hier neemt onder de aanleidingen tot dergelijke festijnen de (altijd nog duidelijk het karakter van een initiatie dragende) opneming van nieuwe leden in het genootschap een vooraanstaande plaats in; en ook hier vergadert deze mannenbond in twee vaste afdeelingen die, als de phratries der Australische stammen, zich scherp gescheiden tegenover elkaar opstellen, en welker samenwerking voor het effect der plechtigheden absoluut noodzakelijk wordt geacht. Samenkomsten als deze strekken zich veelal uit over een lange periode, en vooral de voorbereiding neemt veel tijd in beslag. Daar er veel voedsel noodig is voor de talrijke gasten, zal de recipiëerende groep een groot aantal slachtdieren mesten, en dikwijls zelfs extra tuinen moeten aanleggen; ook het mannenhuis, aan welks onderhoud in gewone tijden veelal weinig zorg wordt besteed, dient te worden hersteld, niet zelden geheel opnieuw gebouwd. Wat de uiterlijke gedaante en de wijze van constructie betreft, kunnen deze gemeenschapshuizen

hemelsbreed van elkaar verschillen; er zijn uiterst eenvoudige inrichtingen, waarbij van een wezenlijk bouwen nog geen sprake is, en die eigenlijk in niets afwijken van het klassiek-totemistische initiatieterrein: opengehakte plekken in het bosch, die men op primitieve wijze omheint, — en aan den anderen kant zorgvuldig geconstrueerde gebouwen van groote afmetingen en fraaie verhoudingen, die een imposanten indruk maken en waarvan een sterke esthetische werking uitgaat. Waar deze sacrale vergaderplaatsen werkelijke gebouwen zijn, staan deze niet zelden *in* de nederzettingen, maar het is wel opmerkelijk dat men toch altijd nog duidelijke sporen aantreft van het besef, dat zij naar hun oorsprong thuishooren in het bosch, op een eenzame, verborgen plek buiten de profane samenleving. Het behoort tot de vrij vaste gebruiken dat de candidaat-leden van het genootschap eenigen tijd onder bewaking opgesloten worden gehouden in het mannenhuis, waar zij in meerdere of mindere mate aan kwellingen blootstaan, niet door vrouwen mogen worden gezien, en waar zij voor het eerst in kennis worden gebracht met de tradities van genootschap en bond. Deze onderrichting geschiedt op de wijze die hier te verwachten is: de novieten leeren ceremonieele dansen en gezangen, en vooral laat men hen getuigen zijn van bepaalde vertooningen, die onmiskenbaar aan de totemistische *intichiuma* herinneren, en waarbij allerlei zaken, die de groote voorouders moeten voorstellen of van hen afkomstig heeten, een rol spelen.

Naast deze algemeene en essentieele overeenkomst van het sacrale mannenhuis met het totemistische initiatie-terrein bestaan er ook aanzienlijke verschillen, en ook het instituut van het mannengenootschap zelf vertoont, zooals boven reeds werd opgemerkt, tal van schakeeringen; maar vrijwel geen enkele van deze afwijkingen raakt toch het wezen der zaak. Zij vinden alle haar verklaring in de omstandigheid dat, waar het mannenhuis verschijnt, wij ons bevinden in een maatschappij die bezig is zich in een nieuwe richting te oriënteeren en waar het totemisme aan het verloopen is. Dit verval van het oude, strakke, tegelijk maatschappelijke en religieuse verband kan zich op tal van wijzen uiten; het neemt velerlei vormen en afmetingen aan, en waar vroeger stabiliteit was en betrekkelijke eenvoud, ontstaan nu groote beweeglijkheid en de meest uiteenloopende variëteiten [1].

---

[1] „.... une organisation totémique, qui se décompose et s'efface, est susceptible de prendre un aspect protéiforme qui en rend l'observation singulièrement difficile. Toute sorte de combinaisons sont possibles dont aucune n'est rigoureusement nécessaire et qui dépendent d'une multitude de circonstances. Phratries

Hieraan is het dan ook toe te schrijven dat het zooveel moeite heeft gekost om, bij de bestudeering van het „geheime" genootschap, onder het verwarrend aantal der toevallige locale nuances de hoofdlijnen te herkennen en vast te houden. Het onaantastbare, zuiver religieuse karakter van den totem is in deze samenlevingen altijd min of meer uitgewischt. De leden van eenzelfde genootschap voelen zich wel als elkaar's „verwanten", maar het is niet meer in de eerste plaats de mystieke band van de totemgemeenschap die hen bijeenbrengt en in leven en dood te zamen houdt; meer en meer dringt zich daarnaast het saamhoorigheidsgevoel, dat op den duur vanzelf ontstaat bij lieden die in elkaars nabijheid wonen en van denzelfden bodem leven, op den voorgrond. Vaak is de totem niet meer een aan alle groepleden gelijkelijk toekomend gewijd principe dat reeds bij de geboorte wordt verkregen en, na de intrede der puberteit, door opeenvolgende operaties tot vollen wasdom wordt gebracht: hij gaat naderen tot wat men het uiterlijk teeken van iemand's sociaal aanzien zou kunnen noemen, en wordt een titel, dien men zich op elken leeftijd, soms buiten alle verwantschap om, in een schijn-initiatie, maar in werkelijkheid door materieele offers, kan verwerven. Voor het oude religieuse communisme der clan-leden treedt ongelijkheid in de plaats; er ontstaat een hiërarchie met bovenaan het hoofd van het genootschap, in wiens persoon zich de geheimzinnige kracht van den totem geleidelijk als erfelijk bezit gaat concentreeren. De ontwikkeling van het hoofdelingschap en die van het mannenhuis gaan langs dezelfde lijnen en in nauw verband met elkaar; op den duur sticht wie zich als hoofd opwerpt, een clubhuis als uiterlijk teeken van zijn waardigheid.

Het is derhalve duidelijk dat men slechts in een zeer beperkt aantal gevallen de groep, die van een mannenhuis de eigenaar is, stricto sensu een clan zal kunnen noemen [1]); dikwijls is het een locale groep van een clan of eenige families daarvan, en niet zelden ook vereenigen zich naburige locale groepen van verschillende clans om een clubhuis op te richten. Maar — en hierop komt het ten slotte aan — altijd vormen de leden van een dergelijk genootschap een groep die de allures aanneemt van een clan, en die in den nieuwen samenlevingsvorm functies vervult, die vroeger tot de plichten van de clan

---

et clans peuvent se fragmenter, se mêler, se coordonner, se subordonner les uns aux autres de mille manières". — Durkheim, in *Année sociologique*, VIII (1905), p. 385.

[1]) Soms ziet men de oude indeeling in clans nog tijdelijk blijven voortbestaan *naast* de nieuwe in broederschappen.

behoorden[1]). De verdichte verhalen die het ontstaan der genootschappen motiveeren zijn dezelfde of zijn van denzelfden aard als de oude oorsprongsmythen der clans. — De totale gemeenschap waarvan het genootschap een onderdeel is, is natuurlijk evenmin behoorlijk te definieeren met de technische benamingen van den ouden maatschappij-vorm. Deze termen verliezen hier hun scherp omlijnde beteekenis: allerlei krachten en gevoelens — oude en nieuwe, blijvende en toevallige — kruisen elkaar en komen in botsing bij de consolidatie van de ruimere groep die zich als een totaliteit gaat beschouwen. Ook in dezen grooten kring zijn de stabiliteit en de gelijkheid (die vroeger kenmerkend waren voor de onderlinge verhouding der clans die te zamen den stam vormden) verdwenen. De genootschappen kunnen stijgen en dalen in rang; zij kunnen gerangschikt zijn in een bepaalde gradatie; en vaak staan zij ook niet meer gesloten naast elkaar, zoodat men door opvolgende initiatie's van de lagere in de hoogere kan overgaan. Maar veel van het oude leeft toch voort; en als zoodanig is het hoogst opmerkelijk dat overal — ook waar in het gewone leven dezer volkjes van een organisatie in stamhelften geen spoor meer is overgebleven — de twee-deeling van het totemistische initiatie-terrein onverzwakt te voorschijn komt, zoodra deze nieuwe volledige gemeenschap voor ceremonieele doeleinden in of bij het mannenhuis bijeen is. Altijd is de binnenruimte van het gebouw verdeeld in twee helften, een „rechterzijde" en een „linkerzijde"; heel de constructie is er op aangelegd om deze tegenstelling duidelijk te doen uitkomen; en wij mogen de beide groepen die, streng van elkaar gescheiden, daar gedurende de plechtigheden haar vaste plaatsen innemen, de phratrie's noemen van de nieuwe maatschappelijke ordening. Evenals in de logische stelsels der totemistische stammen al het bestaande in eersten aanleg verdeeld is over de beide stamhelften, zoo vormen hier de rechter- en de linkerzijde van het mannenhuis de fundamenteele categorieën van het algemeene, den geheelen kosmos omvattende, classificatie-systeem. Alleen zijn de tegenstellingen hier veel excessiever geworden. Het oude totemistische ritueel, zooals zich dit afspeelt op het initiatie-terrein, zou men kunnen kenschetsen als een samenwerking der phratrie's (met slechts een ondertoon van rivaliteit) ter bevestiging van het evenwicht

[1]) Ik laat hier buiten beschouwing het geval dat een mannengenootschap zich geheel of grootendeels uit het oude verband losmaakt, en als (in den vollen zin des woords) „geheim" genootschap een zelfstandig bestaan gaat leiden. Ook hier zijn trouwens weer allerlei overgangsvormen.

tusschen de groepen en van de bestaande orde van zaken: in den (vaak met den term potlatch aangeduiden) ritus van het sacrale mannenhuis openen zich echter, zooals wij zagen, kansen op wijziging in de sociale hiërarchie. In verband daarmee stijgt hier de stille rivaliteit tot openlijk antagonisme; de partijen ontmoeten elkaar in ceremonieele wedstrijden en zelfs in gevechten; vaak trachten zij elkaar te overtreffen en „klein" te maken door overdadige mildheid en geforceerde verkwisting.

In den grond en formeel blijft alles intusschen hetzelfde, en men ziet oude gedachten en waardeeringen zich handhaven. Teekenend is o.a. in deze beweeglijke sociale verhoudingen de voorkeur die men onveranderd blijft toekennen aan de rechterzijde boven de linkerzijde: van de overal in de rangschikkingsstelsels terugkeerende tegenstellingen als: licht < donker, dag < nacht, hemel < aarde, vrede < oorlog, gewijd < profaan, en dgl. is altijd het gunstige en meer voorname geassocieerd met de rechterzijde van het huis. De rechterzijde geniet den meesten eerbied en gaat vóór; het hoofd van het genootschap is eigenaar van den rechter-hoofdpaal van het huis, de ceremonieele leider van de linkerzijde is slechts zijn helper en staat onder hem [1].

* * *

Het behoeft nauwelijks nog nader te worden uiteengezet hoe klemmende bevestiging deze korte karakteristiek van het sacrale mannenhuis en van de functie, die het vervult, geeft aan de hoofdzaken der vroeger door mij gepubliceerde uitkomsten van een onderzoek naar den zin van eenige belangrijke Javaansche drama's, en tevens aan de thans hierboven voorgedragen opvatting van den oorsprong van het Javaansche schimmentooneel. Dit laatste inzicht geeft trouwens, naar nu duidelijk blijkt, alleen scherper omlijning aan wat langs den weg der lakon-analyse eigenlijk reeds was bereikt. De waarde van die scherpere omlijning ligt hierin dat wij daarmee het directe prototype van den wajang-ritus thans in concreto vóór ons krijgen. Al die oude eigenaardigheden van de tooneeltechniek der wajang koelit die onverklaarbaar waren, zoolang men vasthield aan de meening dat daarmee alleen een vertooning van schimmen werd beoogd, vinden wij in de sfeer van het mannenhuis terug, maar hier op een wijze die aan haar beteekenis niet den minsten twijfel overlaat.

[1] Zie bijv. C. G. Seligmann, *The Melanesians of British New Guinea* (1910), p. 28, en passim. — Over de Polynesische rangschikkingsstelsels zie E. S. Craighill Handy, *Polynesian Religion* (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 34, 1927), p. 37.

De resultaten van ons lakon-onderzoek kwamen, kort samengevat, hierop neer: dat de Javaansche tooneelkunst te kenschetsen is als een vast samengaan van steeds denzelfden ritus en steeds dezelfde mythe; — dat het vertoonde drama in wezen een totemistische stam-mythe is; — en dat het verlichte scherm bij de schimmenvertooning den stam voorstelt, terwijl de w a j a n g t ĕ n g ē n en de w a j a n g k i w a als de beide phratrie's zijn te beschouwen. Het sacrale mannenhuis nu kent, naar wij thans hebben gezien, in wezen slechts één ritus, de *potlatch* [1]), en deze is aan te merken als de directe voortzetting der totale totemistische plechtigheden, met dien verstande dat in de verhouding der beide hoofdgroepen de rivaliteit veel sterker is geaccentueerd; de mannengemeenschap, die daar ter behartiging van haar belangen vergadert, kan weliswaar niet in technischen zin als een „stam" worden aangeduid, maar naar haar wezen is zij dat zéér zeker; en evenzeer mogen wij — onder dezelfde restrictie die slechts den buitenkant der verschijnselen raakt — de rechter- en linkerafdeelingen de phratrie's noemen van deze samenleving.

De aard van het Javaansche drama, en de sfeer waarin het zich afspeelt, staan hiermee voor ons vast; hetzij men, bij de bestudeering van het schimmentheater, uitgaat van den tekst der lakons of van de technische voorschriften voor de vertooning, de uitkomsten zijn gelijk. Het verlichte scherm is waarlijk, in den primitieven zin des woords, de „volkomenheid". Over de beteekenis die te hechten is aan de vaste, sterk antagonistische groepeering der poppen in *edele* w a j a n g t ĕ n g ē n en *demonische* w a j a n g k i w a kan geen onzekerheid meer bestaan [2]); en men behoeft ook niet meer te

[1]) „Le *potlatch* est le rite constant des confréries". — G. Davy in: Moret et Davy, *Des clans aux empires* (1923), p. 123.

[2]) Natuurlijk zou het voor ons van belang zijn ingelicht te worden over de vraag, hoe de leden van een mannenbond bepalen, welke zijden van hun huis zij resp. als „rechts" en „links" zullen beschouwen; immers in het geheele voorafgaande betoog ligt mijn verwachting geïmpliceerd, dat zij dit doen, *staande in het huis*, en *met het gelaat gekeerd naar den ingang*. Ik vond in de door mij geraadpleegde litteratuur slechts twee opgaven hieromtrent; en het is hoogst eigenaardig dat deze niet met elkaar overeenstemmen. Richard Thurnwald deelt mee dat bij den stam der Bánaro (middenloop der Töpfer-rivier, N. Guinea) de rechter- en de linkerzijde van de „Geisterhalle" (welke indeeling ook hij overigens in direct verband brengt met de dualistische sociale organisatie) werden bepaald „vom Standpunkte eines Menschen, der beim Vordereingang die Halle betritt" (*Die Gemeinde der Bánaro*, 1921, p. 15). Daarentegen blijkt uit het bij Seligmann (*The Melanesians of British New Guinea*, 1910) op p. 64 afgebeelde, door Captain Barton geschetste, plan van het mannenhuis der Motu zeer duidelijk, dat hier de benamingen „rechterzijde" en „linkerzijde"

twijfelen of de Javanen de waarheid zeggen, wanneer zij beweren dat het schimmenspel oorspronkelijk alleen ten gevalle der vrouwen werd vertoond. Inderdaad, deze vage schaduwen, die op den duur meer en meer (maar nooit uitsluitend!) de aandacht tot zich zijn gaan trekken, geven van den ritus slechts den onwezenlijken schijn, dien de vrouwen ongestraft mogen zien, — een concessie die, zooals wij vonden, in de geschiedenis van het totemistische stam-ritueel zéér ver teruggaat, en waarvan wij de verdere ontwikkeling in het mannenhuis stap voor stap kunnen volgen[1]). De mannen daarentegen zien de heilige handeling in haar volle realiteit. Ook op Java zijn het niet uitsluitend *ouderen* die bevoegd zijn bij den dalang plaats te nemen, maar er zijn óók *jongeren* bij. Poensen deelt uitdrukkelijk mee dat tijdens de vertooning de volwassen mannen, de tijang sĕpoeh-sĕpoeh aan de rechterzijde van den vertooner zitten, terwijl de jongeren en knapen, de lare-lare, zich aan diens linkerzijde bevinden[2]). Er wordt niet bij vermeld, en waarschijnlijk is het ook niet meer bekend, dat het eigenlijk deze knapen zijn, die het meest (of althans op een bijzondere wijze) geïnteresseerd zijn bij de vertooning; maar wel is men er op Java nog van doordrongen dat de wajang in zeer specialen zin iets te maken heeft met de opvoeding der jeugd. Zij is een leerschool; juist uit die ons zoo zinloos en verward voorkomende drama's heet de jonge Javaan kennis op te doen van de traditie van zijn volk en van de moraal waarnaar hij zich heeft te gedragen. Oude Javaansche hoofden, naar beteekenis en doel van de wajang gevraagd, gaven aan Oetoyo als hun meening te kennen, dat de vertooningen moeten strekken om den Javaan beter in te wijden in de geschiedenis van zijn land, en om hem te leeren wat goed en kwaad is; stelde men met de wajang tooneelen uit het dagelijksch leven voor, dan zou ze haar aantrekkelijkheid geheel en al verliezen[3]). Geeft men zich rekenschap van dit eigenaardig onder-

---

geeven worden van het standpunt van iemand, die zich in het huis bevindt, met het gelaat naar den ingang gekeerd.

[1]) Ten slotte krijgen de vrouwen soms volledigen toegang tot de sacrale genootschappen. Zie o.a. Hutton Webster, *Primitive secret societies* (1908), p. 121, 122, 131.

[2]) *Med. Ned. Zend. gen.* XVI, p. 63. — Het is niet onwaarschijnlijk, dat in deze groepeering van de mannelijke toeschouwers de, tot een stijl geworden, oude tweedeeling van den stam voortleeft. Het valt althans op dat de *ouderen* bij de wajang tĕngĕn, dus aan den hoogeren kant, zitten.

[3]) Oetoyo, l.c., p. 364, 367. — Men kan hiermee bijv. vergelijken de mededeeling van J. H. Holmes over de voorstellingen die de Namau- en Ipi-stammen in de Golf van Papua met hun mannenhuis (e r a v o) verbinden: „The fully

wijzend en beschavend element, dat geacht wordt in het Javaansche tooneel te liggen, dan heeft het thans zijn volle beteekenis, dat onder de gebeurtenissen in het leven van den Javaan, die nog steeds aanleiding zijn tot het geven, te zijnen behoeve, van een wajangvertooning in de oude, ritueele sfeer, de crisis-ceremoniën zulk een voorname plaats innemen.

Reeds met het tot hiertoe gezegde is, naar ik meen, het geopperde verband van het Javaansche schimmenspel met een mannenhuis-ritueel in voldoende mate aan de feiten getoetst; maar toch schijnt het mij niet geheel overbodig om, nadat wij het verschijnsel van den mannenbond in zijn algemeene trekken hebben leeren kennen, ook een enkel concreet geval wat nauwkeuriger in oogenschouw te nemen. Ongetwijfeld zal daardoor onze voorstelling levendiger worden, en het is bovendien te verwachten dat zich dan voor sommige details van het Javaansche schimmentheater, die tot hier toe nog niet besproken werden, van zelf een verklaring op zal doen. Ik kies hiervoor het mannenhuis van de bevolking der Purari-delta in de Golf van Papua (Britsch Nieuw-Guinea), dat door F. E. Williams vrij uitvoerig is beschreven, nadat hij in Ukiravi, de belangrijkste groep van dorpen van den stam der Koriki, het groote feest, de zoogenaamde Pairamaceremonie, had bijgewoond [1].

Het sacrale mannenhuis (r a v i) is hier een lang gebouw, met een ruime, hooge en open voorzijde, en dat naar achteren toe geleidelijk lager en smaller wordt. Van binnen zijn aan weerszijden langs de zijwanden dwarse schutten aangebracht, zoodat daar open kamertjes (Williams spreekt van „alcoves") worden gevormd, die l a r a v a heeten. Elk van die l a r a v a behoort aan een vaderzijdige verwantengroep, aan een clan dus of aan een deel daarvan. Gaat men verder het gebouw in, tot voorbij deze l a r a v a, dan komt men aan een wand, gevlochten van palmbladeren, die het achterste gedeelte van

initiated native regards his e r a v o as his alma mater; all he knows of the past history of his tribe; his knowledge of his duties and obligations to his tribe and community; his contempt and dislike for all and everything opposed to the interests of his tribe and community; in brief, all that he is he owes to his Eravo, and the teaching he received in it during his initiation will dominate his actions through life". (Geciteerd in Hutton Webster, *Primitive secret societies*, 1908, p. 4).

[1]) F. E. Williams, *The Pairama ceremony in the Purari Delta, Papua*; in *Journal of the Royal Anthr. Inst. of Gr. Br. and Ireland*; vol. LIII (1923), p. 361. — Voor algemeene inlichting over de bevolking van deze streek kan men raadplegen: J. H. Holmes, *In primitive New Guinea* (1924).

het huis, over een lengte van 30 à 40 voet, geheel afsluit. Dit stuk heet de ravi-oru; het is een donkere, rustige plek, waar, met uitzondering van enkele personen, die door hun positie daartoe bevoegd zijn, niemand mag komen, en waar de kaiemunu bewaard worden. Dit zijn van rotan gevlochten, monsterachtige figuren, op vier pooten, 5 à 6 voet hoog, en met schitterende oogen en open bekken; zij lijken op geen enkel wezen in de werkelijkheid, men zou ze een soort van plompe draken kunnen noemen [1]). Wat de benaming kaiemunu beteekent, is niet zeker, maar het moet samenhangen met het woord imunu, dat ook niet gemakkelijk scherp weer te geven is, daar er allerlei onbestemde nuances in verscholen liggen, en dat tegelijk substantief en adjectief kan zijn. Gewoonlijk duidt men met imunu iets aan dat „vreemd" is, „mysterieus", „heilig" in den zin van „afgesloten", „niet-te-naderen", „vol van een kracht die zoowel ten goede als ten kwade kan werken". Soms zegt men van een of ander voorwerp dat 't de verblijfplaats is van een imunu, en voornamelijk worden de groote rivieren van de delta als zoodanig beschouwd; iedere monsterfiguur van de in de ravi-oru bewaarde kaiemunu wordt gerekend in een zeer nauw verband te staan tot een bepaalde rivier; die kaiemunu woont daar wel niet, maar hij hoort er toch thuis. Verder is met iedere kaiemunu een of andere diersoort geassocieerd, in den regel een visch, soms een krokodil, een enkele maal een varken of een slang. Dit dier is dan een reus in zijn soort; men denkt dat het uit oude tijden stamt en onsterfelijk is, en het wordt wel beschouwd als het voertuig van den daarbij behoorenden kaiemunu. En eindelijk bestaat er ook een vaste band tusschen elke monsterfiguur en een bepaalde larava en de verwantengroep die deze larava in eigendom heeft; de kaiemunu is de beschermgeest van die groep, men mag wel zeggen haar totem, want de leden van die groep (*niet* de geheele ravi-gemeenschap) nemen ten opzichte van de diersoort, waarmee ze geassocieerd is, het spijsverbod in acht. — Over den oorsprong der kaiemunu wordt verschillend gesproken, maar altijd wordt die in verband gebracht met het ontstaan van den stam; men beschouwt den oer-kaiemunu wel eens als den voorvader van de gemeenschap, die een gedaanteverwisseling had ondergaan; maar meestal plaatst men aan den aanvang der tijden *twee* van deze wezens, die dan gedacht worden als man-en-vrouw, moeder-en-zoon, of broe-

[1]) Zie een teekening bij Williams, p. 376.

der-en-zuster. Elke kaiemunu is een persoonlijk wezen, met een eigen naam en aard; het is gevaarlijk ze in de ravi-oru aan te raken; alleen de voornaamste functionarissen van het mannenhuis kunnen dat doen.

Voor het Purari-volk zijn de kaiemunu „the very heart and the great secret of their religious life". Ook in gewone tijden genieten ze een zekere vereering. Men plaatst daartoe zijn spijsoffer dicht bij het scherm dat de ravi-oru van de overige ruimte van het mannenhuis afscheidt, en roept dan luid den naam van zijn specialen kaiemunu om zijn aandacht te trekken; door zulk een offer krijgt men gezondheid en succes op de jacht. Maar de volle belangstelling krijgen deze vreemde figuren, en ook het mannenhuis zelf, toch pas, wanneer de Pairama-plechtigheid zal plaats hebben. Dit is een groot feest, waarvan de viering niet aan bepaalde tijdstippen gebonden is — de eene ravi is in dit opzicht ijveriger dan de andere —, maar dat toch van tijd tot tijd gevierd *moet* worden, daar het lot van de heele gemeenschap daarvan afhangt. De aanleiding tot het feest schijnt op het eerste gezicht tweeledig te zijn, maar inderdaad kan men toch van ééne aanleiding spreken. Men zegt dat op den duur de kaiemunu in de ravi-oru oud beginnen te worden en in verval dreigen te raken, en dat dan de viering van de Pairama-plechtigheid noodig is om ze te vernieuwen; maar het blijkt dat dit feest tevens de voornaamste initiatieceremonie is, en dat men er vooral toe overgaat ten behoeve van de candidaat-leden van de mannengemeenschap. Deze jongelieden moeten getuigen zijn van de vernieuwing en er ook een werkzaam aandeel in nemen. De beslissing of een dergelijk feest gevierd zal worden en de leiding daarvan berust bij de twee ravi amua, d. z. de hoofden van de rechter- en van de linkerzijde van het huis, die tevoren overleg plegen met het algemeene hoofd van de ravi en van het dorp, den paidi amua. Gedurende het geheele feest zijn zij beiden ceremoniemeesters, maar zij staan toch onder een functionaris die mari heet en „ceremonial chief" is van de heele groep van dorpen die het feest viert. De knapen, die aan de initiatie worden onderworpen, zijn hier in den regel pas zeven jaar oud, vaak zelfs nog jonger, en zij worden daartoe gedurende eenige maanden opgesloten in de ravi, waar zij vóór dien tijd nooit hebben mogen komen. De gewoonte is dat zij in het clubhuis worden binnengebracht door een oom of een anderen verwant van moederszijde, en veelal brengen zij ook hun afzonderingstijd door in de larava van die groep, die zich dan ook met hun verzorging belast;

soms worden bepaalde patroni aangewezen. Door de interneering worden de jongens geacht „snel groot te worden"; kwellingen van eenige beteekenis hebben zij niet te doorstaan, en zij krijgen flink te eten. Vrouwen mogen hen niet zien, vooral geen vrouwen van huwbaren leeftijd. Bepaald onderricht krijgen zij niet, maar door wat zij zien van de gedragingen der in- en uitgaande mannen doen zij toch allerlei kennis op; samen met de ouderen zingen zij op gezette tijden ceremonieele liederen, waarbij met stukken bamboe op een oude kano geslagen wordt. Al dien tijd mogen de knapen niet in de buurt komen van het achterste, afgesloten deel van de r a v i; men houdt zich nl. of de jongens niets van de k a i e m u n u weten en die nog nooit gezien hebben. Vóór het Pairama-feest begint, is de r a v i eerst altijd terdege hersteld of, zoo noodig, herbouwd; in het laatste geval worden dan de k a i e m u n u en de novieten tijdelijk elders ondergebracht.

De beschrijving van de eigenlijke Pairama-ceremonie, die door Williams is bijgewoond, kan als volgt worden samengevat. — Na eenige voorbereidingen van minder belang, vertrekt op een morgen een groote groep mannen in vaartuigen, en zij voeren in iedere kano ook een initiandus mee, die gezeten is op de knieën van zijn patroon. De knapen denken dat zij eenvoudig mee op jacht gaan, en niets méér. Maar wanneer men een eind gevaren is, wordt gestopt, en de m a r i, het ceremonieele hoofd van het heele district, houdt een soort van „appel nominaal" van de novieten; vervolgens schreeuwt hij hun met luider stem, zijn woorden telkens door indrukwekkende pauzen onderbrekend, toe, dat zij *niet* zijn uitgegaan om te jagen, — *evenmin* om hout te kappen voor de vervaardiging van booten, — *maar om rotan te snijden*. Hierop beginnen dan, plotseling en gelijktijdig, alle vaartuigen hevig te schommelen, waarbij de knapen volmaakt kalm en onverschillig blijven. Naar men voorgeeft, geschiedt dit schommelen zuiver automatisch, en moet het opgevat worden als een teeken dat de k a i e m u n u instemmen met het door den m a r i geuite voornemen. Dan gaat men aan land en snijdt daar een groote hoeveelheid lianen; bij het dalen van de zon keert de expeditie weer naar huis terug. Tegen dat de vaartuigen hun bestemming naderen, trekken de vrouwen zich terug en verdwijnen in haar huizen: zij mogen nl. absoluut niet weten dat hetgeen men gehaald heeft en nu in het mannenhuis zal gaan opbergen, rotan is; het binnenbrengen geschiedt dan ook met groote haast en onder geweldig tumult. Eerst wanneer dit lawaai voorbij is, komen de vrouwen weer voor den dag;

maar dan beginnen de mannen terstond een hoog scherm te vervaardigen van palmbladeren, om de voorzijde van de r a v i af te sluiten en alles wat nu verder gaat gebeuren, voor de vrouwen te verbergen. Den volgenden morgen halen de hoofden van de rechter- en linkerzijde van de r a v i de k a i e m u n u uit de geheime bergplaats voor den dag, en plaatsen die in de larava waar zij thuis hooren [1]). Dan wordt boven op elke monsterfiguur een initiandus gezet — zooveel mogelijk blijft de regel gehandhaafd, dat hierbij de k a i e m u n u en de Pairama-knaap tot dezelfde l a r a v a behooren —, en deze vernielt daarop zijn k a i e m u n u, voor zoover noodig met behulp van de ouderen. De overblijfselen worden weggeruimd, en onmiddellijk wordt dan begonnen om uit de den vorigen dag verzamelde rotan de geraamten te vervaardigen van de nieuwe k a i e m u n u. Elke l a r a v a doet dit voor zichzelf, en ook de novieten helpen daaraan mee, ja zij zijn daarbij onmisbaar. Bij de overvlechting van het geraamte kruipt nl. een Pairama-jongen daar in, en doet van binnen uit het werk; *alleen een initiandus mag dit doen en hij behoort het ook te doen.* Zijn de figuren eenmaal klaar, dan worden ze berookt en bespuwd met uitkauwsel van bepaalde bastsoorten. — Hierop begint het spel k o p a i. Elke k a i e m u n u wordt door vier of vijf sterke jonge mannen gegrepen en in snelle vaart naar de voorzijde van de ravi gebracht, en dan begint een opwindende vertooning: het wordt een schuiven en stooten en botsen van alle monsters tegen elkaar, schijnbaar zonder eenige regelmaat; elke kaiemunu valt alle andere aan en verweert zich tegen alle. Maar het blijft spel; van een wezenlijke begeerte om een tegenstander te overwinnen blijkt niets. Waarvoor dit alles gedaan wordt, weet men niet meer; men zegt soms dat de k a i e m u n u uit zichzelf al deze bewegingen maken, maar óók wel dat de ceremonie tot doel heeft leven in de nieuw vervaardigde figuren te brengen. — Zoodra het k o p a i afgeloopen is — het is nu nacht geworden — gaat men over tot het verbranden van de bijeenverzamelde resten van de oude k a i e m u n u; de asch wordt in de booten geladen en opnieuw trekt men er op uit, de novieten weer gezeten tusschen de knieën van hun verzorgers. Men gaat ergens aan land en, na zich met de meegenomen asch te hebben ingesmeerd, brengt men daar de rest van den nacht door. Des morgens scheept men zich weer in en, wanneer men nog een eind verder

[1]) Zie in Williams' artikel, op p. 365, het schema van het interieur van Akia Ravi.

gevaren is, springt het geheele gezelschap in het water om een reinigingsbad te nemen. Daarna versiert men zich met bloemen en bladeren, en in feestelijken stoet keert men naar de nederzetting terug. Thans staan de Pairama-jongens als volwassenen tusschen de oudere mannen, en zij roeien mee met kleine, van sagobladnerven vervaardigde riemen.

Op de hoofdtrekken van het hier beschrevene behoeven wij niet terug te komen. Zij zijn dezelfde als die waarop hierboven reeds de aandacht gevestigd is. Wij zien hier in alle duidelijkheid het mannenhuis als sanctuarium van een groote gemeenschap, verdeeld in een rechter- en linkerzijde, die ieder onder haar eigen hoofd staan, en onderverdeeld zijn in eenige „clans". In gewone tijden is de r a v i het clubhuis der mannen, en ook dan is zij derhalve voor de vrouwen min of meer verboden terrein; bovendien worden er de meest gewijde bezittingen van de groep bewaard, die zóó heilig zijn dat alleen de voornaamste hoofden over voldoende religieuse kracht beschikken om ze ongestraft te kunnen naderen. Wanneer dan ook de ritus begint, wordt het gebouw *volmaakt* afgesloten: de vrouwen worden streng geweerd, alleen de mannen en initiandi zijn getuigen van wat gebeurt en nemen daar aan deel. Over de details van de mythe die vertoond wordt, zijn wij niet ingelicht, maar ook zóó worden ons de hoofdlijnen reeds voldoende helder. Zooals dat te verwachten is, zijn de Pairama-knapen er getuigen van hoe opnieuw, tot aller heil, het meest gewijde drama uit het leven der groote gemeenschap zijn loop neemt. In de werkelijkheid kan van een pijnlijke initiatie bij de Koriki niet gesproken worden; van wreede kwellingen der novieten, van een inwijding in den zin van dood-en-wedergeboorte is hier (waarschijnlijk ook in verband met den jeugdigen leeftijd der knapen) niet veel overgebleven: zij zijn opgesloten en uit de gemeenschap gebannen, en wellicht kan ook het schommelen der booten, op den tocht om rotan te halen, als een soort wijdingsproef worden beschouwd, — maar daarmee houdt voor de knapen het initiatieleed dan ook op. De goddelijke totem-figuren treft het echter periodiek en zonder eenige verzachting: de voorouders der clans sterven en worden verbrand, om daarna weer opnieuw te worden geboren. Maar deze transformatie ondergaan zij dan weer in het nauwst denkbare contact met de initiandi: het is de Pairama-knaap van de eigen l a r a v a van den k a i e m u n u, die deze figuur vernielt, en die zich ook weer daarin bevindt, wanneer de k a i e m u n u herleeft. In wezen zijn zij één.

— Over het kopai-spel zou men graag wat meer willen weten. Dat het een ceremonieel gevecht is, is zonder meer duidelijk, en past volkomen in het ritueel, dat hier te verwachten is; maar men zou in verband hiermee inlichting willen hebben, of in dezen algemeenen strijd toch niet iets blijkt van een zekere orde, en of het niet in de eerste plaats de beide zijden van het huis zijn die elkaar bestrijden.

Op enkele punten evenwel, die eveneens voor de gedachtenwereld van den mannenbond karakteristiek zijn, maar die hier veel duidelijker uitkomen dan in onze algemeene beschouwing van dat instituut het geval was, en waarvan het mij voorkomt dat zij ons sommige details van het Javaansche schimmentheater beter kunnen doen verstaan, wil ik afzonderlijk de aandacht vestigen. Ze betreffen alle de eigenaardige monsterfiguren die in de eerste plaats de vereering der Koriki genieten.

Allereerst de *naam*, het woord waarmee zij in het algemeen worden aangeduid. Wat kaiemunu eigenlijk beteekent, is niet goed bekend, maar Williams wijst met overtuiging als voornaamste bestanddeel daarin aan: imunu, d.i. geheim, verborgen, niet-te-naderen. Zóó opgevat teekent het woord dan ook volledig het mannenhuis en al wat met zijn cultus in verband staat; en als een ouder synoniem hiervan herinneren we ons onmiddellijk de hierboven reeds vermelde benaming churinga voor de in wezen volkomen met de kaiemunu overeenkomende cultus-voorwerpen der Centraal-Australiërs. Strehlow [1]) schrijft tjurunga, en geeft als beteekenis daarvan: „der eigene Geheime"; tju (zegt hij) is een verouderd woord waarvan de zin is: verstopt, verborgen, geheim; — tjurunga, als substantief, wordt vooral gebruikt voor de houten en steenen voorwerpen die vereering genieten en voor de vrouwen verborgen worden gehouden. De naam nu van de in het Javaansche schimmenspel gebruikte figuren die ik (naar uit het geheele voorafgaande betoog volgt) beschouwd wil zien als in wezen identiek met deze kaiemunu en churinga, is: wajang d.i. „schaduw", maar daarnaast komt ook (n.l. in krama) voor: ringgit. Een bevredigende verklaring van dit laatste woord is nog niet gegeven; een gissing [2]), volgens welke het heelemaal geen Indonesisch woord zou zijn en niet kan samenhangen met het wortelwoord git, maar teruggaat op een

---

1) Carl Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, II (1908), p. 75.

2) B. M. Goslings, *Het ontstaan van de Javaansche wajang*; in *De Indische Gids* (1926); zie p. 20—22 van den overdruk.

Chineesch y i n g - h i, is van bevoegde zijde afgewezen [1]. In verband nu met wat als oorsprong van het schimmentheater gevonden werd, komt mij de gewraakte samenhang met den wortel g i t juist zeer waarschijnlijk voor. De meest gewone beteekenis van dit g i t (en zijn varianten g ĕ t, g o e t) is: bijten, maar eigenlijk moet de zin toch wel zijn: klemmen, vast aaneensluiten; g ĕ g ĕ t en g o e g o e t = iets tusschen de tanden geklemd houden; a n g g i t = iets (b.v. een geschrift) opstellen, eig. in elkaar zetten, sluitend maken; s a n g g i t = in 't verband zetten, sluiten, lasschen; s i n g g ĕ t = afsluiting, afscheiding, afgesloten; en eindelijk r o e n g g o e t en r o n g g o t (alleen door klankwisseling van r i n g g i t verschillend) = dicht (van vlechtwerk), gesloten, moeilijk om doorheen te gaan, ondoorgrondelijk. Een beteekenis als deze nu past *volstrekt niet* voor een schaduwbeeld, of voor voorwerpen waarvan de eenige functie is dat er een schaduwbeeld van op een doek zal worden geworpen, — maar zij past *volkomen* voor alles wat met een sacraal mannenhuis samenhangt, in de eerste plaats voor het heiligste en geheimste dat daar bewaard wordt, voor de gewijde figuren die het centrum vormen van den cultus. Zoo iets, dan zijn deze voorwerpen r i n g g i t, afgesloten, sacer. Nog altijd bevangt den Javaan, wanneer hij een wajangpop te zien krijgt of ter hand neemt, een zekere ontroering, een flauwe weerschijn van dat dieper ontzag, dat den Koriki-man, die een offer aan zijn k a i e m u n u zal brengen, ervan terughoudt dichter te naderen dan tot bij den wand van de r a v i - o r u. Daar binnen gaan kunnen alleen de *hoofden* van het mannenhuis; en zoo is ook de Javaansche schimmenvertooning in den grond een ritus der meer aanzienlijken en vorsten. In vroeger tijd (zoo deelt Oetoyo [2] mee) behoorden de wajangs slechts in den d a l ĕ m der voornaamste Javanen thuis; en, naar men zegt, wordt thans nog in den kraton van Solo een wajang-stel bewaard, dat zoo heilig is dat alleen de vorst en de troonopvolger deze poppen kunnen aanraken [3]).

Een andere reden waarom Williams' beschrijving van de Pairama-ceremonie voor ons van belang is, ligt in de duidelijkheid waarmee hier het nauwe verband tusschen een verwantengroep en haar specialen k a i e m u n u aan den dag komt. Te zamen vormen de in de r a v i -

---

[1]) Zie J. J. L. Duyvendak, *The book of Lord Shang* (Diss. Leiden 1928), Stelling XI.

[2]) L.c., p. 392.

[3]) A. J. H. van Leeuwen, *De wajang-kunst*; in *Koloniaal Tijdschr.* (1923), p. 580.

o r u bewaarde figuren het pantheon der gemeenschap, maar men offert alleen aan zijn *eigen* k a i e m u n u, want men beschouwt dien als zijn wezenlijken voorvader; het is een zware ramp voor een groep, wanneer zij door ziekte of andere omstandigheden zóó verzwakt, dat op het Pairama-feest geen voldoende handen beschikbaar zijn om den k a i e m u n u opnieuw op te bouwen; in wezen zijn de leden van een l a r a v a' en hun k a i e m u n u identiek. — Resten van dit verschijnsel leven nog voort in de sfeer van het Javaansche schimmenspel. Ook de leden van den Javaanschen adel beschouwen de helden van het Mahābhārata, zooals die in de wajang ten tooneele verschijnen, geenszins als mythische figuren, maar als personen die op Java geleefd hebben en wel speciaal als hun eigen voorouders [1]. En in dit algemeene genealogische verband liggen dan nog meer bijzondere en nauwere connecties opgesloten: de toeschouwers hebben altijd bepaalde figuren, met wie zij in meer dan gewone mate meeleven; het wordt hun bang te moede (zegt Oetoyo [2]), wanneer een hunner lievelingen tijdelijk de nederlaag lijdt, ook al staat het vast dat de w a j a n g t ĕ n g ĕ n ten slotte de overwinning zal behalen. — Wij moeten dit niet (of althans niet alleen) opvatten als de uiting van een vage sympathie, die ontstaat in de emotioneerende sfeer der vertooning en daarmee ook weer verdwijnt, maar wij hebben wel degelijk te maken met de reste van een diep geworteld besef van *constante*, mystieke identiteit — lichamelijk en geestelijk — van een bepaalden persoon met zijn speciale wajang. Dit blijkt afdoend uit wat door R. A. Kern nog werd opgemerkt in den Preanger en vastgelegd in de volgende notitie waaraan hier verder geen woord behoeft te worden toegevoegd: „Iets wat elders ook wel zal voorkomen, is dat men zich vereenzelvigt „met bepaalde personen uit de wajang en de pop er van in zijn huis „ophangt. Het is zoo sterk, dat velen alleen belangstelling toonen, „zoolang hun wajang ten tooneele is. Laatst was hier een dorpshoofd, „wiens wajang Soewatama was, die den ḍalang f 2.50 gaf, om „Poerabaja toch maar te laten verliezen tegen hem. — Het viel mij „eens op, dat een kamponghoofd (poendoeh), die bij mij kwam, zulk „een krijgshaftig air aannam (h o e n t j ĕ l i k = hij sla het binnen„vlak van de hand op de eene dij laten rusten, de andere arm op de „andere dij ter hoogte van den pols). De man meende dat hij dat

[1]) Oetoyo, l.c. p. 367—369, 390.

[2]) L.c., p. 366.

„aan zijn wajang verplicht was. Zij komen er echter niet openlijk „voor uit" [1]).

Eindelijk zijn deze „outlandish-looking monsters" ook nog merkwaardig om hun *vorm*. Ondanks alle moeite die hij zich geeft, slaagt Williams er niet in ze te beschrijven op een wijze die hemzelf voldoet, zóózeer zijn ze anders dan alles wat de werkelijkheid biedt. Ten slotte zegt hij: „Een kaiemunu is een kaiemunu. Nooit heb ik „de gedachte hooren uiten dat met de figuren bedoeld werd een of „ander dier, visch of reptiel voor te stellen. Sommige doen wel denken „aan varkens; andere weer aan krokodillen; en, hadden ze niet zonder „uitzondering vier pooten, dan zou men kunnen zeggen dat zij 't „meest op visschen lijken. Verscheidene Pairama-jongens in een ander „dorp gaven te kennen dat de kaiemunu hen aan niets zoozeer „deed denken als aan een huis" [2]). Men ziet, dat wij hier met wezens *sui generis* te doen hebben, en tevens dat, wanneer deze kaiemunu er zoo zonderling uitzien, wij bij de vervaardigers daarvan niet aan gebrek aan vaardigheid moeten denken, maar aan opzet. Ook voor de Koriki is blijkbaar de wereld, de hen omringende werkelijkheid, het per se profane; het goddelijke is voor hen *niet onvoorstelbaar, maar wel uitsluitend voorstelbaar in vormen die buiten de realiteit staan*. Bij de Australiërs en andere volken komt dit, zooals bekend is, nog sterker uit: in de afbeeldingen van hun totems is conventie *alles*, en gelijkenis op datgene wat zij heeten weer te geven, *niets*. — Vinden nu niet ook de on-menschelijke, in allerlei opzichten tegen de werkelijkheid ingaande, gestalten van de toch met groot technisch meesterschap vervaardigde wajangpoppen in deze geestes-houding haar verklaring? Over het ontstaan van den „wajangstijl" is veel gestreden. Allerlei gissingen zijn geopperd — Hazeu wilde groot gewicht toekennen aan het feit, dat men hier z.i. te doen heeft met *afbeeldingen van schaduwen*; Jacob vermoedt dat men in de wajangfiguren tegelijk den *zielevogel* heeft willen weergeven [3]); Stutterheim voert gronden aan voor zijn meening dat hier „*magicistische* of *prae-animistische*" invloeden hebben gewerkt [4]) — zonder dat men tot een geheel bevredigende oplossing is gekomen. In de laatste decenniën heeft men oog gekregen voor de zeer aparte, tegelijk

---

[1]) *Internat. Archiv f. Ethnogr.* XIV (1901), p. 192.
[2]) Williams, l.c., p. 377.
[3]) Jacob, o.c., p. 31.
[4]) W. F. Stutterheim, *Oost-Javaansche Kunst*; in *Djawa* VII (1927) p. 177 vlg.

teere en sterke, schoonheid dezer figuren: en sindsdien maakt men er een vorig geslacht een ernstig verwijt van dat het had gesproken van „gedrochten". Wij dienen echter te bedenken dat die oudere generatie bij haar beoordeeling den maatstaf had aangelegd der realiteit; en van uit dat standpunt bezien, was hare kwalificatie niet onjuist. De Javaan staat vreemd tegenover dit verschil in waardeering. Hij begrijpt noch de nuchtere afwijzing der ouderen, noch den soms wat schril klinkenden lof der huidige aestheten. Zijn ontroering welt uit een andere bron: en gelijkenis op de werkelijkheid is eer beletsel dan voorwaarde voor zijn bewonderend ontzag[1]). Evenmin als voor de Koriki de kaiemunu afbeeldingen zijn van werkelijke krokodillen of varkens of wat ook, evenmin denkt de Javaan bij het aanschouwen der wajangpoppen aan menschen. Zij hebben wel als menschen op aarde geleefd, maar zijn toch wezens van een eigen soort, die niet van deze wereld is. De voorouders van het Javaansche volk, de goden van de Soeralaja, verschijnen achter het scherm.

V.

Wanneer wij, met wat wij gaandeweg te weten zijn gekomen over den oorsprong en de beteekenis van het schimmenspel, thans ook de andere hoofdvormen van het Javaansche theater in ons onderzoek betrekken, en op onze beurt de problemen van den aard dezer vertooningen en van de relatie, waarin zij tot elkaar en tot de wajang koelit staan, nader gaan bezien, dan behoeven wij bij de wajang kĕrnetjil niet lang stil te staan. Het springt in het oog dat de vrijwel algemeen gehuldigde opvatting, volgens welke dit poppentheater zich heeft ontwikkeld uit het schimmenspel, juist moet zijn. In de waardeering der feiten kan men zich thans niet meer vergissen. De door Georg Jacob zeer in het algemeen uitgesproken meening[2]), dat er een principieel onderscheid zou bestaan tusschen poppenspel en schimmentooneel, en dat deze twee verschijnselen eerst door een langzame convergentie, uit geheel verschillende culturen, tot elkaar zouden zijn gekomen, moet, althans voor Java, onhoudbaar genoemd

---

[1]) Vgl. Oetoyo, l.c., p. 370.
[2]) Zie boven, p. 344.

worden [1]). De omstandigheid dat ook deze poppen niet worden vertoond ten aanschouwe van een publiek dat, in zijn geheel, tegenover den dalang gezeten is, en dat de gewoonte om aan de beide seksen verschillende plaatsen toe te wijzen ook hier, op dezelfde wijze als bij het schimmenspel, min of meer in stand is gebleven (waarbij dan bovendien in den regel nog duidelijke resten van een, mannen en vrouwen scheidenden, wand aanwezig zijn), kenschetst de vertooning duidelijk als een ontwikkelingsvorm van een geheimen — d.w.z. oorspronkelijk alleen voor mannen bestemden — ritus. En wanneer wij dan verder zien, dat de overeenkomst met de wajang koelit zich niet hiertoe bepaalt, maar dat ook hier de poppen plat zijn en door den dalang worden vastgezet in twee, vlak tegen elkaar aangelegde houten balkjes, zoodat zij *niet* in perspectief gezien worden, en dat voorts de resten van den wand, die eenmaal de mannelijke toeschouwers van de vrouwen scheidde, veelal bestaan uit stukken min of meer transparant weefsel, dan is er weinig twijfel aan dat wij de wajang kĕroetjil te beschouwen hebben als een gedegenereerden vorm van het schimmenspel. Maar wij weten nu tevens dat aan deze conclusie geen algemeener strekking mag worden gegeven, en dat het onjuist zou zijn te meenen, dat de Javanen eerst door een evolutie van het schimmentheater op het denkbeeld zouden zijn gekomen van een dramatische vertooning met zichtbare poppen. Iedere wajang koelit-opvoering was in wezen reeds een poppenspel, en tot op den huidigen dag hebben de Javanen dit inzicht niet geheel en al verloren [2]).

Van veel meer belang voor een juist begrip van het Javaansche tooneel zou het zijn, zoo wij nu ook met voldoende scherpte de

[1]) In het voorbijgaan wijs ik er op dat het onwaarschijnlijk is, dat elders de feiten Jacob wèl in het gelijk zouden stellen. Uit Pischel's verhandeling „Die Heimat des Puppenspiels" (1900) — waarin deze aannemelijk tracht te maken dat het poppentheater in Indië is ontstaan, en zich van daar uit ook naar het Westen heeft verbreid — blijkt op verscheidene plaatsen duidelijk, dat dit spel in Europa nog zeer lang een min of meer *geheimzinnig* karakter heeft behouden, en dat de vertooners als het ware een *bond van ingewijden* vormden. „Die Kunst des Puppenspielers war immer mehr oder weniger eine Geheimwissenschaft" (p. 6): „Höltei lässt in seinen ‚Vagabunden' den erwähnten Puppenspieler Dreher sagen, die Puppenspieler seien ‚eine alte Zunft, ein Ueberbleibsel aus die finstre Zeiten'. Bücher gebe es bei ihnen nicht; kein Stück sei aufgeschrieben. Bei ihnen erbe es sich vom Vater auf Sohn; einer lerne vom andern auswendig und dann trage man die ganze Geschichte im Kopfe herum. Jeder von ihnen habe einen Schwur ablegen müssen, dass er niemals eine Zeile niederschreiben wolle, damit es nicht in unrechte Hände käme, die ihnen das Brot wegnähmen" (p. 14—15).

[2]) Waarschijnlijk ligt hierin ook de reden, dat de wajang kĕroetjil, en zelfs een noviteit als de wajang goleq, zoo gemakkelijk populair zijn geworden.

verhouding konden vaststellen van w a j a n g b e b e r en t o p e n g tot elkaar en tot het schimmentooneel. Maar reeds bij een oppervlakkige beschouwing komt het uit dat hier — vooral voor wat de topeng aangaat — de bezwaren niet geheel zijn weggenomen. Toch mogen wij om meer dan ééne reden rekenen dat ook voor deze kwesties het tot dusver bereikte resultaat van ons onderzoek niet zonder beteekenis is. Met veel meer verzekerdheid dan voorheen mogen wij thans bij het Javaansche tooneel spreken van een vaste, doorgaande solidariteit van mythe en ritus. De combinatie van den in het schimmenspel gebruikten toestel met de daarmee vertoonde lakons heeft zich immers nu voor ons onthuld als die van een (niet eens zoo sterk van den oorsprong afgeweken) vorm van een sacraal mannenhuis met een min of meer geëvolueerde totemistische *stam*-mythe (die wel in allerlei richting is gevariëerd, maar in wezen toch zichzelf moest blijven), — en niemand zal er aan denken te ontkennen, dat de beide laatstgenoemde verschijnselen genetisch bijeenhooren en een organisch geheel vormen. Wanneer wij nu zien, dat ook de vertooningen zoowel van wajang beber als van topeng voornamelijk plaats hebben (of hadden) bij gelegenheid van crisisriten en, in 't algemeen, van „totale" ceremonieele bijeenkomsten [1]), en dat de lakons, die er mee opgevoerd worden, van gelijken aard, ja volkomen dezelfde zijn als die bij het schimmenspel worden gebezigd, dan is het reeds daarom zoo al niet ondenkbaar, dan toch hoogst onwaarschijnlijk dat de tooneelapparaten van platen-vertooning en topeng *in wezen* iets geheel anders zouden zijn dan de toestel van het schimmentheater. Maar bovendien treffen ons, nu wij daar eenmaal oog voor hebben gekregen, in de rolprentvertooning evengoed als in de wijze waarop het maskerspel wordt opgevoerd, allerlei details die den indruk wekken dat wij ons hier in een sfeer bevinden die verwant is aan die waarin het schimmendrama zich oorspronkelijk moet hebben afgespeeld. Ook hier ligt over alles een zeker waas van geheimzinnigheid: de leider van de ceremonie blijft ongezien; de voorname rekwisieten dragen zonder uitzondering een uiterst gewijd karakter en mogen niet zoo maar onder ieders bereik komen.

De toestel van de wajang beber is hoogst eenvoudig, en bestaat eigenlijk alleen uit een stel lange papierstrooken waarop, in een reeks tafereelen, de inhoud van een of andere lakon in kleuren is afgebeeld.

1) Zie Hazeu, *Een wajang-beber-voorstelling te Jogjakarta*, in *Notulen Bat. Gen.* XL (1902), p. CLV; V. de Serière, *Javasche volksspelen en vermaken*, in *Tijdschr. v. N. Indië*, 1873, II, p. 8, 17.

Elke prent is aan de beide smalle einden bevestigd op een dunne houten pen, die aan weerskanten boven en onder het papier uitsteekt. Op een van deze stokjes wordt de prent, zoolang ze niet vertoond wordt, opgerold, en bij elkaar worden de platen bewaard in een langwerpige, smalle houten kist. Deze laatste vervult echter ook een functie bij de vertooning. Ze wordt dan met een der lange zijden, waarop als eenige versiering wel een ruw-ingesneden Kala-kop is aangebracht, naar de toeschouwers gekeerd; de andere kant, die naar den vertooner toe gewend is, is onversierd, en hier zijn, op ongeveer 70 cM. van elkaar, twee paren houten kokertjes aangebracht, waarin de dunne houten pennen, die aan de platen bevestigd zijn, worden vastgestoken in dier voege dat de prent, tijdens het verhaal van den ḍalang en ter illustratie daarvan, van de ééne op de andere pen kan worden gerold. Een op die wijze uitgespannen plaat noemt men k ĕ l i r, zooals het scherm bij het schimmenspel. Van een verschillende plaatsing der mannelijke en vrouwelijke toeschouwers blijkt hier niets; zoowel uit de beschrijving van Hazeu als uit die van Kern moet men opmaken, dat de beide sekse dooreen zitten, en wel altijd tegenover den ḍalang, aan de zijde waar ook de Kala-kop op de kist zichtbaar is. Maar dat hier toch een handeling met zéér heilige voorwerpen verricht wordt, zóó gewijd dat het min of meer een sacrilegium schijnt dat deze, zorgvuldig in doeken bewaarde, platen aan profane blikken worden getoond, springt in het oog. De vertooner neemt allerlei voorzorgen vóór hij met zijn eigenlijk werk begint: hij brengt een offer, en prevelt gebeden; en telkens wanneer hij een nieuwe plaat zal gaan opstellen, besmeert hij eerst de uiteinden der pennen met boreh. Trouwens, niet alleen de prenten, maar het geheele apparaat is heilig; het is erfelijk bezit in de familie van den ḍalang (die het uitsluitend en, naar wij mogen aannemen, onvervreemdbaar recht heeft om er mee te werken), en is daar niet alleen *poesaka*, maar bepaald *pĕpoeṇḍen*[1]). Iederen m a l ĕ m D j o e m o e n g a h wordt wierook gebrand bij de kist, die op een vaste plaats in des ḍalang's huis bewaard wordt. Het vuile stof, dat zich op den duur onder in de kist verzamelt, mag niet zoo maar verwijderd worden, maar moet bij bepaalde gelegenheden op ceremonieele wijze in de rivier worden gestort. En vooral teekenend voor de sfeer waarin de vertooning moet worden gezien, is de angstvallige zorg waarmee de ḍalang zich gedurende den geheelen duur van de voorstelling aan de blikken der

---

[1]) Hazeu, *Een wajang-beber-voorstelling*, p. CLXII.

toeschouwers onttrekt. De gedachte dringt zich op dat, precies als bij het schimmenspel, de plaats waar de vertooner zit, op te vatten is als een afgesloten ruimte waar hij in het verborgen, ongezien, belangrijke handelingen verricht. Voor dit gewichtige werk moet hij op een vaste wijze getooid zijn, maar ook dit kostuum is geheim. Eerst wanneer de eerste plaat is uitgespannen, en de eigenaar van het toestel daarachter verscholen zit, wordt hij wat hij waarlijk is: officiant in den ritus, en hij ontbloot zijn bovenlijf; na afloop der voorstelling komt hij pas weer voor den dag, wanneer hij zijn baadje weer aan heeft [1]). Hiervoor is het ook dat aan de kist het boven vermelde *dubbele* stel kokertjes is aangebracht; de dalang kan dan altijd een nieuwe plaat opstellen, vóór hij de vorige, waarvan de vertooning ten einde is gebracht, wegneemt. Het wordt uitdrukkelijk gezegd dat hierdoor vermeden moet worden dat het gezicht van den dalang te zien komt [2]).

Over de wijze waarop het maskerspel wordt opgevoerd hebben wij, zooals boven reeds werd opgemerkt, slechts spaarzame gegevens, die daarbij op gewichtige punten nog onduidelijk of met elkaar in tegenspraak zijn; bovendien dienen wij dan nog rekening te houden met de waarschijnlijkheid, dat de topeng, zooals wij die kennen, een sterken invloed van het schimmenspel heeft ondergaan. — Wat de scène van het maskerspel betreft, moeten wij aannemen dat die, althans tegenwoordig, geheel open is, en dat er geen enkele afscheiding bestaat tusschen spelers en toeschouwers [3]). Het blijft echter min of meer de vraag of dit altijd zoo is geweest. De Serière, die misschien wel de meest gedetailleerde beschrijving van het maskerspel-tooneel gaf, zegt het volgende: „De toppèng dalang geeft zijn voor„stellingen in de pendoppo, een soort van open zaal vóór of „achter de woonhuizen staande of, als die ter bestemde plaatse niet „beschikbaar zijn, — zooals in de Soenda-landen, waar de pendoppo „bij de volkswoningen zelden wordt gevonden, veelal het geval is, —

[1]) R. A. Kern, *De wajang-beber van Patjitan*; in *Tijdschr. Bat. Gen.* LI (1909), p. 342.

[2]) Hazeu, ibidem, p. CLVII; Kern, l.c.

[3]) V. de Serière (l.c., p. 17) schrijft: „De voorstellingen worden, evenals alle feesten op Java, in het openbaar gegeven". — Th. Karsten merkt over de gewone scène van de topeng (n.l. de pěndapa) het volgende op: „De volgende eigenschappen lijken ons van de pěndopo als schouwburg de meest typiese: in de eerste en voornaamste plaats het ongescheiden zijn van speelruimte en toeschouwers-ruimte, wat onmiddelik samengaat met het niet-afsluitbaar zijn van het toneel, zelfs tijdelik niet, zomede met de zichtbaarheid van het spel van alle zijden". (*Van pendopo naar volksschouwburg;* in *Djawa* I, 1921, p. 23).

„dan in opzettelijk daarvoor opgerichte loodsen van min of meer „kostbare bamboe gebouwd en gedekt met atap of allang-allang, „geplaatst op het erf van de feestvierenden, onder het lommer van „immer met een groote verscheidenheid van groen, bloesems en vruch- „ten prijkend geboomte. De dag vóór den aanvang van de kriahan, „het feest, wordt het gebouw versierd met janoer, onontloken of „nog geele palmbladen bij wijze van guirlandes en bogen met franjes „van 't zelfde blad; — de met bladen, sits of lijnwaad bekleede „stijlen getooid met geheele tandoen, trossen, pisang en eenige „klappernoten en bloesems, terwijl rondom de gesamentlijke stijlen „van het geheele gebouw de traditioneele kassangs, een soort van „inlandsche draperiën of gordijnen, die, vooral als ze niet te oud „zijn, levendige roode kleuren met breede donker blauwe met geel „of wit vermengde streepen, — in den trant der tegenwoordig nogal „in smaak zijnde dwarsgestreepte meubelgordijnen — vertoonen, *bij „wijze van behangsel worden gespannen en zóó aan de bovenzijde „onder het dak worden vastgebonden, dat zij kunnen worden opge- „nomen en neergelaten naar verkiezing*[1]). De kassangs worden slechts „bij feestelijkheden of plechtigheden voor den dag gebracht en bij „uitsluiting gebruikt om de betrokken gebouwen of vertrekken te „drapeeren. Soenda- of Javasche festiviteiten zonder kassang en „janoer, zijn even groote onmogelijkheden als illuminatiën zonder „licht"[2]). — Jammer genoeg vermeldt de auteur niet wat nu eigenlijk de vereischten zijn die, tijdens de vertooning, het ophalen en neerlaten van deze draperieën regelen; maar, vooral wanneer men in aanmerking neemt, dat blijkbaar in de Serière's tijd het aanbrengen van deze ouderwetsche Javaansche doeken als iets bij een topengvoorstelling onmisbaars werd beschouwd, dan krijgt men toch den indruk dat de vertooning (of misschien sommige gedeelten daarvan) niet zoo absoluut „openbaar" was als men bij oppervlakkige beschouwing zou denken. Zekerheid hierover hebben wij intusschen niet. Wat wel zeker schijnt, is dat er geen onderscheid gemaakt wordt bij de plaatsing der toeschouwers; mannen en vrouwen zitten dooreen[3]). Hiertegenover is het dan echter weer niet zonder beteekenis dat er toch een zeker verband schijnt te bestaan tusschen de mannelijke sekse en de topeng, in zooverre n.l. dat de acteurs uitsluitend *mannen* zijn. Weliswaar zijn ook hierover de mededeelingen weer niet eensluidend,

[1]) Cursiveering van mij.
[2]) De Serière, l.c.
[3]) De Serière, l.c., p. 20; Serrurier, o.c. p. 256.

maar men voelt toch duidelijk dat het optreden van vrouwen hier een afwijking is [1]). Voorts blijft ook hier de dalang, die het verhaal voordraagt en de geheele vertooning leidt, een geheimzinnig wezen; hij zit achter een schutsel verborgen [2]). Maar vooral is het van belang op te merken dat ook bij de topeng-vertooning iets als schroom aan den dag komt om de voornaamste rekwisieten van het spel — de maskers — onverhuld aan de toeschouwers te toonen; het is of deze voorwerpen, waardoor de acteurs eerst verheven worden tot wat zij moeten voorstellen, eigenlijk ongezien dienen te blijven, en of er een zekere weerstand moet worden overwonnen om dat voorschrift te overtreden. In de schatting van spelers en toeschouwers zijn de maskers dan ook geen gewone, zielooze voorwerpen; soms kent men er bovennatuurlijke eigenschappen aan toe, die publiek en acteurs inspireeren. Met eenige andere dingen bewaart men ze zorgvuldig in een kist, en ook bij de opvoering houdt men ze angstvallig zoo lang mogelijk weg. „Elk voornaam masker is zorgvuldig gewikkeld in een „wit doekje en blijft voor de oogen der toeschouwers verborgen totdat „de acteur, al tandakkende, het voor zijn aangezicht heeft geplaatst „en dan met een zekeren zwier het bekleedsel in de kottak slingert" [3]).

Overziet men het hier meegedeelde, dan zal niet worden ontkend dat de waarschijnlijkheid van een *wezenlijke* overeenkomst (ook in de wijzen van vertooning) van schimmenspel, wajang beber en topeng niet gering is. Er zijn goede gronden om aan te nemen dat alle hoofdvormen van het Javaansche tooneel tot één type behooren. Voor zooveel de platenvertooning betreft, voelt men zich thans zelfs geneigd nog wat verder te gaan. Het kan bijna niet anders of tusschen wajang koelit en wajang beber bestaat een genetisch verband in engeren zin; en neemt men dit eenmaal aan, dan is het om allerlei redenen, die hier niet nader behoeven te worden ontvouwd, zoo goed

---

[1]) In een journaal van de hand van iemand die den gouverneur-generaal De Eerens op diens inspectie-reis over Java in 1838 vergezelde, wordt alleen van *mannen* gesproken (zie *Tijdschr. v. N. Indië*, 1859, I, p. 471); en ook Oetoyo (l.c. 404) deelt mee, dat de vrouwenrollen door *jongens* worden gespeeld. Volgens Hazeu (*Bijdrage*, p. 57) komt het een enkele maal wel voor, dat ook *vrouwen* optreden; en uit de beschrijving van De Serière zou men opmaken, dat dit regelmatig het geval was. In het programma voor het congres van het Java-Instituut van 1926 wordt gezegd (p. 20): „De Jogja'sche traditie duldt nog steeds geen vrouwen op het tooneel, in tegenstelling tot de Soerakarta'sche, die dit juist gaarne ziet".

[2]) Oetoyo, l.c., p. 404. — Poensen en De Serière vermelden niet, dat de dalang verborgen is.

[3]) De Serière, l.c. p. 15.

als zeker, dat deze samenhang anders is dan Rouffaer zich dien gedacht heeft, en dat de platenvertooning ontstaan moet zijn *na* en *uit* het schimmenspel. Toch blijft het altijd nog ietwat voorbarig om een definitief oordeel uit te spreken; en nog veel meer is dit het geval, wanneer het er om gaat om de plaats van de *topeng* in het geheele verband van het Javaansche tooneel scherp aan te wijzen. In de gegevens waarmee wij hier moeten werken, zitten, zooals wij zagen, tal van onzekere elementen; wij missen om zoo te zeggen nog het juiste criterium waarnaar de relaties feilloos kunnen worden vastgesteld.

Het komt mij bij dezen stand van zaken niet ondienstig voor om, nadat wij zoo uitvoerig gewezen hebben op allerlei waarin schimmenspel, topeng en wajang beber met elkaar overeenstemmen, ook eens de aandacht te vragen voor een enkel, uiterst merkwaardig stuk uit het wajang-apparaat, dat *niet* bij *alle* vormen van het Javaansche theater wordt aangetroffen, en ten opzichte waarvan deze dus van elkaar afwijken. Ik heb hier het oog op de aan ieder bekende k a j o n of g o e n o e n g a n. Deze figuur is, zij het ook niet altijd in volmaakt denzelfden vorm, blijkbaar een onmisbaar rekwisiet bij *wajang koelit*, *poppenspel* en *platenvertooning*, d.w.z. bij al die tooneelsoorten, tusschen welke wij reeds om andere redenen een nauw verband voor hoogst waarschijnlijk moesten houden; maar bij de *topeng* ontbreekt zij ten eenenmale. En dit feit is te meer opvallend, daar de topeng toch in zooveel opzichten met het schimmenspel parallel gaat en zelfs vermoedelijk tal van andere dingen daaruit heeft overgenomen. De kans dat wij hier met een belangrijke afwijking te maken hebben, is dus niet gering. Wij dienen onszelf de vraag te stellen of aan deze afwezigheid, in de maskervertooning, van de kajon of van iets dat daarop lijkt, wellicht ook diepere beteekenis moet worden gehecht, en of er misschien reden is om bij onze pogingen om de onderlinge verhouding der wajangsoorten vast te stellen, ook hierop te letten.

Een afdoende beantwoording van deze vraag onderstelt — dit is zonder meer duidelijk — een helder inzicht in de beteekenis van de kajon, met al haar details van wonderlijken vorm en ingewikkelde decoratie; en hoewel het wetenschappelijk onderzoek zich reeds meermalen, en in verschillend verband, met de kajon heeft bezig gehouden, komt het mij voor dat het juiste standpunt voor de beoordeeling van deze figuur nog altijd niet gevonden is. De meeningen die in de laatste decenniën over den oorsprong van deze voorstelling van een „*bosch*" of „*gebergte*" zijn verkondigd, zijn weliswaar in hoofdzaak

eensluidend, maar, strikt genomen, is in de uiteenzettingen, die ik hier op het oog heb, het hoofdprobleem niet zoozeer opgelost als wel verplaatst. Een voorname moeilijkheid blijft altijd nog liggen in het feit dat men bij de kajon, zooals die in het Javaansche tooneel wordt gebezigd, niet kan spreken van één vaststaanden vorm. Er zijn duidelijk eenige typen te onderscheiden, die wel klaarblijkelijk met elkaar verwant zijn, maar toch ook zoo groote afwijkingen laten zien, dat een verklaring die voor de ééne soort min of meer past, voor de andere allicht niet geheel toereikend zal worden geacht. Hierbij komt dan nog dat een soortgelijke onzekerheid opvalt, wanneer men let op het gebruik dat van de figuur wordt gemaakt; ook in dit opzicht bestaat, naar wij voor het oogenblik moeten aannemen, geen volkomen eenheid, en wij weten volstrekt niet, in welke wajangsoort wij de oorspronkelijke functie het best kunnen zien uitkomen.

Terstond al bij het schimmenspel vallen twee typen te onderscheiden, waarvan het eene kenmerkend is voor de Javaansche en het andere voor de Balineesche wajang [1]). De Javaansche kajon heeft men, wat den vorm betreft, wel vergeleken met een volkomen symmetrisch, naar boven toe spits uitloopend boomblad; ietwat nauwkeuriger is het te spreken van een grooten gelijkbeenigen driehoek, welks opstaande zijden, niet heel ver boven de basis, geleidelijk vrij sterk naar binnen buigen, om vervolgens, naar de basis toe, weer een weinig uit te wijken. De achterkant — d. w. z. de naar den vertooner toe gekeerde zijde [2]) — is effen rood gekleurd; de voorzijde is door een zeer fijne uitbeiteling en door middel van een beschildering met goud en allerlei kleuren versierd met een zonderling, ingewikkeld, maar alweer zuiver symmetrisch opgebouwd ornament, waarvan het meest sprekende onderdeel een zware boom is, die precies midden in de figuur geplant staat. Het onderste stuk van den boomstam is aan het oog onttrokken door een gebouwtje dat den indruk maakt een met deuren gesloten poort te zijn, die met houten dakpannen is gedekt; aan beide zijden van deze poort houdt een schrikwekkende reus met getrokken zwaard de wacht. Op de hoogte van het dak zijn twee garoeda's afgebeeld met uitgespreide vleugels en met de opengesperde bekken naar elkaar toegekeerd. Boven het poortgebouw wordt dan de zooeven vermelde breedvertakte boom zichtbaar, die met een

---

[1]) Zie hierachter plaat I; en de afbeeldingen bij Kats, o.c., op de plaat tegenover p. 24. — Van elk type kan men trouwens weer verschillende nuances onderscheiden.

[2]) Kats, o.c., p. 25.

weelde van bladeren en bloesems verder de heele rest van de kajon tot aan de randen toe vult, en waarin zich allerlei dieren — apen, vogels, insecten, enz. — ophouden. Om den stam slingert zich een slang; en vlak boven het garoeḍa-paar staan weer twee dieren, een wilde stier en een tijger, die naar het schijnt gereed zijn om elkaar te gaan bevechten. Weer een weinig hooger, waar de onderste zware takken van den boom uitspruiten — maar zonder eenig aannemelijk verband met dien boom —, is een sierstuk aangebracht waarin duidelijk een sterk gestileerde monsterkop te herkennen is, met één oog, opengesperden bek en ver uitgestoken tong. — De figuur die in de wajang van Bali als goenoengan gebruikt wordt, heeft, zooals men kan zien op de plaat in het boek van Kats, waarnaar zooeven verwezen werd, een eenigszins anderen vorm, en ook de teekening die er op is aangebracht, wijkt in details van de vorige af. Van de basis af wordt deze kajon naar boven toe regelmatig breeder, en zij loopt ten slotte niet toe in een spitse punt, maar in een ronden boog. Ook hier is weer een zware boom afgebeeld, die met zijn breede, weelderige kroon de heele ruimte vult; hij rust op twee draken, wier dooreengestrengelde lichamen tevens een sterk gestileerden Kala-kop helpen vormen. Vlak daarboven, aan weerskanten van den voet van den boom, staan weer twee dieren — hier een stier en een leeuw — in aanvallende houding tegenover elkaar; en heelemaal in den top van den boom ontwaart men nog een garoeḍa, die de vleugels uitgespreid houdt. — De wajang goleq schijnt als kajon een figuur te gebruiken van denzelfden vorm als bij het schimmenspel [1]), maar in de wajang kĕroetjil is ze weer anders, n.l. niets dan een afbeelding van den garoeḍa-vogel met wijd uitgespreide staart en vleugels [2]).

Bij al de tot hiertoe genoemde wajangsoorten wordt, zooals men weet, de goenoengan gebezigd om, wanneer dit noodig is, de scène af te sluiten, op de wijze zooals dit op het Europeesche tooneel met het gordijn geschiedt. Vóór de vertooning van het drama zal beginnen, heeft de ḍalang de kajon in den pisangstam gestoken, midden achter het scherm; dit geldt als een aanduiding dat er nog niets van het spel te zien is. Wanneer de voorstelling dan zal beginnen, trekt de vertooner de kajon uit den balk, schudt ze eenige malen heen en weer, zoodat zij een fantastisch vergroot beeld op het scherm werpt, en plaatst haar dan aan zijn rechterhand. Dan eerst verschijnen de wajangs op het deel van de kĕlir dat als scène dienst doet, en de

[1]) Serrurier, o.c., p. 245.
[2]) Poensen, in *Med. Ned. Zend. gen.* XVI, p. 70.

handeling begint. Is een tafereel afgeloopen, zoodat er een pauze in de vertooning ontstaat, dan wordt de kajon weer geplaatst; hetzelfde geschiedt aan het eind van het stuk; het gordijn valt dan voorgoed [1].

Hazeu is de eerste geweest die (in zijn beschrijving van de door hem in Jogja bijgewoonde wajang beber-voorstelling) er de aandacht op heeft gevestigd dat de kajon naar alle waarschijnlijkheid ook in de platen-vertooning aanwezig is, zij het dan ook niet als een afzonderlijk door den dalang te hanteeren stuk. Op de platen die achtereenvolgens voor hem werden afgerold, bemerkte hij hier en daar figuren, die hem deden denken aan het in de wajang poerwa gebezigde driehoekige schermpje, en uit de wijze waarop zij over de platen verdeeld waren, maakte hij op dat de hier door deze figuren vervulde functie wel dezelfde zou zijn als die van de schimmenspel-goenoengan, d.w.z. dat zij zouden dienen om verschillende tafereelen van elkaar te scheiden. Vooral van dit laatste was hij echter niet geheel zeker: de loop van het vertoonde drama werd hem n.l. uit de afbeeldingen niet geheel duidelijk, en ook de dalang zelf bleek slechts verwarde voorstellingen te bezitten over het verband tusschen het door hem voorgedragen verhaal en de platen [2]. Kern heeft zich in zijn opstel over de wajang beber van Patjitan niet scherp uitgesproken over de beteekenis van de ook daar door hem op de platen opgemerkte kajon-achtige figuren, maar uit de wijze waarop hij zich uitdrukt krijgt men den indruk, dat z.i. de teekenaar in ieder geval daarmee moeilijk alleen de bedoeling kan hebben gehad om rustpunten in het verhaal aan te geven. Hij schrijft: „*Waar de ruimte 't toeliet* [3]), „zijn tusschen de menschenfiguren omhoogstekende driehoeken ge„teekend in den vorm van toempals der kapala eener saroeng. Zij „dragen dikwijls een in twee symmetrische helften verdeeld bladerdak, „dat tot den bovenkant der plaat reikt. In die boomen zijn vogels „afgebeeld. Bij den overgang van driehoek tot kroon zijn rozetten „geteekend; op nog meer plaatsen zijn die aangebracht" [4]). Een nauwkeurige beschouwing van een stel van zes fraaie wajang beberplaten, dat zich in 's-Rijks Ethnographisch Museum bevindt [5]), gaf mij volledige zekerheid dat Hazeu goed had gezien, toen hij op de

---

1) Oetoyo, l.c., p. 379.
2) Hazeu, *Een wajang-beber-voorstelling*, p. CLIX.
3) Cursiveering van mij.
4) *Tijdschr. Bat. Gen.* LI (1909), p. 344. — De bijgevoegde afbeeldingen zijn helaas onduidelijk.
5) Serie 360, Nos. 5254—5259.

voor hem vertoonde rolprenten de kajon meende te herkennen: op de Leidsche platen komen tal van langgerekte driehoekige figuren voor, die als zoodanig reeds den indruk maken eenigszins schematische voorstellingen te zijn van kajons, en van verscheidene is dat geheel zeker, want deze driehoeken vertoonen bovendien, in volmaakte overeenstemming met de „Javaansche" goenoengan, een poortgebouw met gesloten deuren, te weerszijden waarvan uitgespreide garoeḍa-vleugels uitsteken. Maar tevens valt het op dat, althans hier, deze figuren onmogelijk uitsluitend kunnen dienen om verschillende tafereelen van elkaar te scheiden. Heeft men er eenmaal oog voor gekregen, dan ziet men op deze platen de kajon of afzonderlijke details daarvan letterlijk overal; het beste teekent men den toestand door te zeggen dat de acteerende figuren hier verschijnen tegen een achtergrond van kajons of van voorstellingen die daarmee in nauw verband staan. De geheele ruimte is er vol van. Hier ziet men een, op een pĕndapa gelijkend, bouwwerk met een dak van sirappen, zooals op de Javaansche schimmenspel-kajon; daar staat plotseling een groote, breedvertakte boom, vol bloesems en vruchten; elders weer verschijnen de bekende, gestileerde Kala-kop en de Garoeḍa in zijn vlucht, met allerlei dieren, vliegende vogels, bladguirlandes en bloemfestoenen er om heen. Heele vakken zijn gevuld met golvende lijnen die den indruk maken *bergen* te moeten voorstellen, maar waarin ook weer *boomen* en bloemen, viervoetige dieren, vogels en insecten geteekend zijn; ook hier steken aan weerskanten de vlerken van den Garoeḍa-vogel uit.

Wat beteekent nu deze kajon, met haar wonderlijke versiering, waarin allerlei heterogene voorstellingen in een klein bestek bijeengedrongen zijn? En waarin ligt de grond voor het gebruik dat men in de wajang van deze figuur maakt?

De eerste van wien wij weten dat hij zich deze vraag gesteld heeft — Serrurier, in zijn „Wajang poerwa" — is blijkbaar daarover met zichzelf niet tot klaarheid gekomen. Op p. 185 van zijn boek maakt hij het zich heel gemakkelijk, en geeft hij als zijn meening te kennen, dat de eenige functie van de figuur hierin bestaat, dat ze het middelpunt van actie aangeeft; juist doordat de meest verschillende zaken er op zijn afgebeeld, kan de kajon z.i. als aanduiding van ieder décor dienen, en is ze geschikt om „het afgetrokken begrip van plaats, de plaats bij uitnemendheid" voor te stellen [1]). Maar wanneer hij

[1]) Ook het Turksche schimmenspel kent figuren als de kajon, die vóór het begin van de vertooning midden achter het scherm worden geplaatst (de zoogenaamde „göstermé"). Georg Jacob (o.c., p. 111, noot 5) heeft hiervoor

later[1]) samenhang van de Javaansche wajang met de verschillende theaters van Achter-Indië aannemelijk zoekt te maken en daarbij ook de kajon weer ter sprake brengt, krijgt men uit zijn woorden den indruk, dat ook voor hem het probleem van de beteekenis dezer figuur wel wat dieper lag. Hij wijst er op dat bij vertooningen in Birma (zoowel door levende acteurs als met marionetten) de scène een kringvormige ruimte is, waar in het midden een boomtak of pisangblad in den grond wordt gestoken; en hij meent dat hierin een duidelijke trek van overeenkomst met de goenoengan ligt. Tot een dieper onderzoek in deze richting is Serrurier echter niet gekomen.

De wetenschappelijke bestudeering van de kajon en van de daarmee samenhangende vraagstukken is ingezet door Brandes, en het waren de reliefs aan eenige Oost-Javaansche tempels die hem daartoe brachten. Hazeu had er, in zijn al meermalen geciteerde beschrijving van de wajang beber, reeds op gewezen dat de op de rolprenten voorkomende figuren, die in hem de gedachte opriepen aan de goenoengan van het schimmentooneel, tevens herinnerden aan die, welke „men „wel op de reliefs van tjandi's aantreft, eveneens als afscheiding „tusschen de verschillende tafreelen, b.v. aan de Tjandi Toempang"[2]). In zijn monographie over deze tjandi brengt nu ook Brandes de eigenaardige arabesk-stukken in den vorm van driehoeken, waarvan de bases rusten op de onderlijst der relief-tableaux, in verband met de goenoengan; hij rekent het voorkomen van deze figuren tot de merkwaardige *Javaansche* trekken van deze reliefs, en hij acht het voorts niet twijfelachtig, dat men in vele gevallen met de plaatsing ervan een pauze in het verhaal heeft willen aanduiden. Dat dit laatste *altijd* het geval is, durft Brandes nog niet te verzekeren. Wat in het algemeen de beteekenis van de figuur betreft, die volgt, naar zijn meening, vanzelf uit de namen k a j o n, g o e n o e n g a n. „Het eene

een niet minder gemakkelijke verklaring bij de hand, en meent dat deze dienen om het wachtende publiek bezig te houden. Ik vermeld dit alleen omdat Goslings zich daarbij grootendeels aansluit voor wat de Javaansche kajon betreft. „Oorspronkelijk zal men, naar het ons wil voorkomen, op het anders „lang wit blijvende scherm slechts een rustpunt voor het oog hebben willen „aanbrengen; bij de verdere vormgeving van het voorwerp heeft dan de fantasie „vrij spel gekregen, doch schijnen in de uitbeelding der Javaansche goenoengan- „figuren ook allerlei symbolische voorstellingen tot uiting te zijn gebracht". (*Het ontstaan van de Javaansche wajang*; in *De Indische Gids*, 1925, p. 7 van den overdruk).

[1]) O.c. p. 276 vlg.

[2]) L.c. p. CLIX, noot 2.

„beteekent *geboomte*, het andere *gebergte*. Men ziet dus een oogenblik „„het bosch" of „het gebergte" alleen; zonder personen, die straks „weer handelend zullen optreden. Het gebruik juist van deze beide „uitdrukkingen, k a j o n en g o e n o e n g a n, zou op zichzelf reeds „voldoen, om iemand te doen begrijpen, dat voor verreweg het meeren-„deel *de episoden der Javaansche verhalen in de open lucht spelen*" [1]. Later, in de na zijn dood uitgegeven verhandeling over „De Wolken-tooneelen van Panataran" [2]) heeft Brandes uitvoeriger zijn in den tusschentijd gegroeid en verdiept inzicht uiteengezet. Hij handhaaft ook hier de vroeger door hem aanvaarde wezensgelijkheid van de, bij de Javaansche wajangvertooningen gebruikte, driehoekige kajon met het driehoekige sierstuk, zooals dit aan Tjaṇḍi Toempang voorkomt; maar bovendien kenschetst hij dit verband nu nader door het in hooge mate waarschijnlijk te noemen, dat de wajang-kajon te beschouwen is als een *ontwikkelingsvorm* van het op de tempelreliefs voorkomende driehoekige arabesk-ornament [3]). En wat dit laatste sierstuk zelf betreft, hierin moet volgens Brandes een door steeds intensiever stileering ontstane vervorming gezien worden van den met kostbaarheden en schatten beladen en omringden k a l p a d r u m a, den „hemelboom" of „wenschboom", zooals die aan allerlei Javaansche tempels in tal van vormen voorkomt als een aanduiding dat het tooneel der daar afgebeelde tafereelen te zoeken is in het godenverblijf. Brandes wijst er op dat reeds aan Baraboedoer en andere Midden-Javaansche tempels deze hemelboomen, hoeveel variatie de beeldhouwers er ook in hebben weten te brengen, zich kenmerken door iets „schablon"-achtigs; vergeleken met andere figuren op dezelfde reliefs, hebben zij iets stijfs en verstands, en in Oost-Java is dat geleidelijk, maar voortdurend, sterker geworden. Volgens de meening waartoe Brandes ten slotte gekomen is, zou dus de goenoengan niet maar in het algemeen een aanduiding zijn dat de Javaansche verhalen, waar het hier steeds om gaat, in de open lucht spelen, maar speciaal dat zij voor het meerendeel den toeschouwer verplaatsen naar den hemel, naar den tuin der onsterfelijke goden.

Enkele jaren geleden is, ongeveer gelijktijdig, door twee onderzoekers, Aichele en Stutterheim, een poging gedaan om tot een nog

[1]) J. L. A. Brandes, *Beschrijving van de ruïne bij de desa Toempang, genaamd Tjandi Djago, in de residentie Pasoeroean* (1904), p. 42. — Cursiveering van den schrijver.

[2]) *Beschrijving van Tjandi Singasari; en de Wolkentooneelen van Panataran* (1909).

[3]) *Wolkentooneelen*, p. 50*.

wat scherper omlijnd begrip van de beteekenis van de kajon-figuur te komen; en onafhankelijk van elkaar en langs verschillende wegen bereikten zij daarbij vrijwel gelijke uitkomsten. Beiden aanvaarden zonder voorbehoud Brandes' opvatting dat in de goenoengan een afbeelding van den hemelboom, ruimer genomen: van den hemelberg, den Mahameroe, te zien is; maar zij meenen er nu aan te mogen toevoegen, dat uit allerlei op de kajon afgebeelde details moet worden afgeleid dat de figuur tevens een duidelijk *solair* karakter draagt. Aichele [1]) merkt op dat reeds in de Weda's de zon als een *adelaar* wordt voorgesteld; en hij vestigt verder de aandacht op een, uit de 18de eeuw dateerende, Indische teekening van den wereldberg Meru, met op den top het godenparadijs; hier is de *zonnegod* afgebeeld, rijdend op een *leeuw*, en twee andere dieren op deze teekening, waarvan het eene zeker een leeuw is, doen hem denken aan de beide dieren die aan weerszijden van den Javaanschen goenoengan-boom staan. Maar vooral is Aichele's betoog er op gericht om aannemelijk te maken, dat de kajon-figuur in wezen identiek is met den „paradijsboom", zooals die in Westersche middeleeuwsche gedichten telkens beschreven wordt, en met de uit de oude Egyptische en Voor-Aziatische beschavingen bekende afbeeldingen van den „levensboom"; en hij citeert dan autoriteiten, volgens wier meening ook de laatstgenoemde voorstellingen in nauw verband staan met de zon. — Voor Stutterheim — wiens uiteenzettingen [2]) zich er overigens slecht toe leenen om in korte woorden te worden samengevat — staat het vast dat de kajon den Meroe voorstelt, den berg der goden met den daarop groeienden hemelboom; den grooten, sterk gestileerden Kalakop die, ter plaatse waar de kroon begint, op de figuur is aangebracht, noemt hij (zonder ons echter veel mee te deelen van de gronden waarop dit oordeel berust) „een zonne-symbool bij uitnemendheid" [3]); en in de beide dieren die, iets meer naar onderen, in dreigende houding tegenover elkaar staan, ziet hij de Indische Açwin's. Voorstellingen van den Zonnegod, geflankeerd door de beide Açwin's, komen, naar Stutterheim verzekert, ook in Voor-Indië voor, en hij aarzelt daarom niet in de beide dieren aan weerskanten van den goenoengan-boom een „vast meroe-motief te veronderstellen en wel dat van het

[1]) W. Aichele, *Altjavanische Beiträge zur Geschichte des Wunschbaumes*; in *Festschrift Meinhof* (1927), p. 461—470. — Een Nederlandsche vertaling hiervan vindt men in *Djawa* VIII (1928), p. 28 vlg.

[2]) W. F. Stutterheim, *Oost-Java en de hemelberg*; in *Djawa* VI (1926), p. 333—349.

[3]) L.c., p. 339.

„aan den Meroe, den Mahâmeroe, den hemelberg zich bevindende en „bewegende hemelvuur" [1]). Willen wij nu de kajon in haar verdere details begrijpen, dan moeten wij met Stutterheim inzien dat aan den Javaanschen tempelbouw altijd de meroe-gedachte ten grondslag ligt. Elke tempel is een repliek van den godenberg, waarheen op gezette tijden de Godheid afdaalt van zijn werkelijken zetel op den werkelijken Meroe, om in contact te komen met zijn onderdanen, in de eerste plaats met den Vorst. De op de kajon afgebeelde tempelpoort „is dan niet anders dan de (gesloten) ingang tot den hemelberg, tot „den hemelboom (den boom der kennis), en als zoodanig mag de „doorgang door deze, door daemonen bewaakte poort, de initiatie „heeten tot het hoogere, het deelhebben aan 's werelds gang" [2]). Ook de gesloten poort is dus een „meroe-symbool"; en hetzelfde tracht de schrijver dan, in gelijken trant, van andere onderdeelen van het op de kajon afgebeelde aannemelijk te maken. Zoo heet deze poort slechts in schijn gedekt met een dak van sirappen: in werkelijkheid zouden deze houten dakpannen golvend water voorstellen, en het geheel is niets anders „dan de wereldzee, of, naar speciaal Indische opvatting, het meer van den Indischen Meroe Kailâça". In den garoeda met zijn uitgespreide vleugels ziet Stutterheim, evenals Aichele, een aanduiding van de zon; hij is de zonnevogel, de gevleugelde zonneschijf [3]).

Uit een rustige overweging van alles wat achtereenvolgens tot verklaring van de kajon-figuur in het midden is gebracht en hier kortelijk werd geresumeerd, houdt men niet den indruk over dat een definitieve oplossing reeds is bereikt. Niet alleen bleven in deze beschouwingen tal van punten van misschien ondergeschikt belang geheel onaangeroerd, maar ook van de hoofdzaak — de beteekenis en de oorsprong van de figuur in het algemeen — kan men niet zeggen dat zij ons volkomen helder is geworden. Wat de zonsymboliek betreft, die volgens de jongste onderzoekers in de kajon tot uiting zou komen, ongetwijfeld doen wij het beste deze gedachte voorloopig bij onze beoordeeling niet te zwaar te laten wegen. Ik wil hiermee niet zeggen dat het onwaarschijnlijk is dat te eeniger tijd, bij voortgezet onderzoek, iets aan den dag zou kunnen komen van een nauwer verband van de Javaansche goenoengan of van den Indischen hemelboom met de zon, maar aan de tot nu toe hierop gerichte uiteenzettingen kan m.i. geen groote waarde worden toege-

[1]) L.c., p. 340.
[2]) Ibidem, p. 345.
[3]) Ibidem, p. 346.

kend. Wie ze in extenso leest, zal er — en in sterke mate — al het onbeheerschte, vaag-omlijnde, nooit-volkomen-overtuigende in vinden, dat elk betoog kenmerkt, dat primitieve verschijnselen op zuiver natuurmythologische wijze wil verklaren, zonder dat de auteur zich te voren heeft vergewist van het kosmologisch systeem van het volk of van de volken, waar hij die verschijnselen aantrof. — Dat er een zekere mate van identiteit bestaat van de schimmenspel-kajon met de strak-gestileerde boompjes en de driehoekige arabeskstukken der Oost-Javaansche tempelreliefs, mogen wij wel voor zeker houden; en, na de uiteenzettingen van Brandes en na wat Aichele en Stutterheim daar nog aan hebben toegevoegd, kan het eveneens moeilijk worden betwijfeld dat er eenig verband moet worden aangenomen tusschen al deze figuren en de voorstellingen van den Indischen „wenschboom", die in grooten getale aan de Midden-Javaansche monumenten voorkomen. Maar men kan niet zeggen dat hiermee nu het probleem van de kajon opgelost is in dezen zin, dat dit stuk nu voor ons geen geheimen meer zou hebben. Verre van daar. Daarvoor is vooreerst ons begrip van de gedachten, die de Indiërs en de bouwers der Hindoe-Javaansche tempels verbonden met hunnen, rijkelijk met allerlei kostbaarheden behangen, „hemelboom" veel te vaag; en anderzijds blijft er toch ook nog een wijde kloof gapen tusschen dezen „hemelboom", zooals hij bijv. aan Baraboedoer is afgebeeld, en de kajon. Een hemelboom van Baraboeḍoer is, in den specialen zin die voorloopig aan het woord gehecht moet blijven, geen kajon, noch in vorm, noch in het gebruik dat ervan wordt gemaakt.

Opvallend is, dat bijna allen die zich tot nu toe met het kajonvraagstuk hebben beziggehouden, slechts een vrij los verband hebben aangenomen van dit stuk met het Javaansche tooneel. Blijkbaar zien zij in de afbeelding van den mythischen wonderboom, die alles voortbrengt wat men maar wenscht, een figuur die bij de wajang misschien niet misplaatst is, maar die toch van veel algemeener beteekenis is en dan ook op veel ruimer schaal, als een symbool van overvloed en mildheid, wordt aangewend [1]. Aichele gaat nog verder: hij zegt uitdrukkelijk dat de kajon oorspronkelijk in een geheel andere sfeer thuishoort en eigenlijk ten onrechte een plaats in het schimmenspel heeft gekregen [2]. Het valt echter te betwijfelen of deze meening

---

[1]) Over den kalpavṛkṣa zie men o.a.: Kern, *Verspr. Geschr.* VII, p. 60; C. Otto Blagden, *Kalpavṛkṣa*, in deze *Bijdragen*, dl. 74 (1918), p. 615 vlg.; J. Ph. Vogel, *De giften van Mūlavarman*, ibidem, dl. 76 (1920), p. 431 vlg.

[2]) L.c., p. 461.

wel juist is. Men kan de opvatting van een wezenlijke verwantschap van de wajang-kajon met den uit de Indische mythologie bekenden hemelboom volledig aanvaarden, maar men zal het daarnaast een hoogst opmerkelijk feit moeten blijven vinden, dat deze boom eerst in de Oost-Javaansche tempelreliefs zijn, voor de kajon karakteristieken, driehoekigen vorm krijgt, terwijl *tegelijkertijd* ook de overige, in deze reliefs afgebeelde, figuren die eigenaardige, naar de *wajang* zweemende, omlijning gaan vertoonen, die weliswaar niet overal even sterk naar voren komt, maar die toch kenmerkend is voor de kunst van Oost-Java. Tusschen deze beide verschijnselen moet verband bestaan; en het komt mij daarom aanbevelenswaardig voor om bij de bestudeering van de kajon niet uitsluitend nadruk te leggen op haar (overigens waarschijnlijke) verwantschap met den Indischen hemelboom, maar ook rekening te houden met het niet te miskennen feit, dat zij een belangrijk, ja misschien wel onmisbaar accessoire is van de wajang.

Houdt men dit laatste in het oog, en bedenkt men daarbij op welke wijze de kajon door den dalang bij de schimmenvertooning gebruikt wordt, dan ligt het voor de hand om te vermoeden dat de wezenlijke functie van de figuur deze is, dat zij aan dat deel van het publiek, dat aan de schimmenzijde van de kĕlir verzameld is, duidelijk maakt *wat het scherm eigenlijk voorstelt*. En is dan verder het tot hiertoe bereikte resultaat van ons onderzoek juist, dan is alleen deze conclusie mogelijk: *dat de kajon een verkleinde afbeelding moet zijn van den voorwand van een sacraal mannenhuis*. — Nu zijn natuurlijk de mannenhuizen over de geheele wereld lang niet alle aan elkaar gelijk; er bestaan vele vormen; maar wanneer men in aanmerking neemt dat deze primitieve tempels zich van de gewone familiehuizen in de samenlevingen, waarin zij worden aangetroffen, in den regel alleen onderscheiden door hun grootere afmetingen en de zorgvuldiger architectuur, dan zal men er zich niet over verwonderen dat het aantal typen toch vrij beperkt is. Bedenkt men dan verder nog, dat men bij den bouw van een mannenhuis altijd gebonden is aan den eisch van strenge symmetrie [1]) — welke uiterlijke symmetrie eenvoudig de weerslag is van de strakke, op

[1]) Telkens weer bemerkt men hoezeer de onderzoekers getroffen worden door deze symmetrie en de fraaie proporties der mannenhuizen. J. H. Holmes (o.c., p. 95) zegt ervan: „The fronts of the e r a v o and r a v i were impressively symmetrical in outline..."; zie ook Thurnwald, *Die Gemeinde der Bánaro*, p. 13; Otto Reche, *Der Kaiserin-Augusta-Fluss* (1913), p. 147.

de sociale organisatie berustende, tweedeeling van het interieur —, dan zal het zeker geen bevreemding meer wekken dat, wat de hoofdzaken betreft, alle mannenhuizen goed met elkaar vergelijkbaar zijn, en dat het zelfs kan voorkomen dat specimina uit ver uiteenliggende, in geen enkel opzicht met elkaar samenhangende gebieden, een sterke overeenkomst vertoonen, tot in bijkomstigheden toe. Legt men nu bijv. naast de (op plaat I afgedrukte) foto van een Javaansche kajon de afbeelding (plaat II [1]) van den voorwand van het sacrale huis van een bevolkingsgroep in de buurt van de Kaiserin-Augusta-rivier (voorm. Duitsch Nieuw-Guinea), dan zal men reeds bij den eersten aanblik worden getroffen door een frappante gelijkenis; en bij nauwkeuriger vergelijking zal het blijken dat, door hetgeen wij weten van het wezen en den oorsprong van het mannenhuis-instituut, de kajon ons thans in haar *vorm*, in alle details van haar *versiering*, en in haar *naam* volkomen duidelijk wordt.

Indien men voor zichzelf het silhouet zou uitknippen van den voorgevel van het op deze foto afgebeelde ceremonieele huis [2]), dan zou men een figuur krijgen, die geheel beantwoordt aan de beschrijving van het — volkomen symmetrische — kajonblad, zooals wij die hierboven gaven: een gelijkbeenigen driehoek (welks opstaande zijden hier, ten gevolge van de sterke verlenging van den middenhoofdpaal van het huis, eenige inbuiging vertoonen) met vlak boven de basis de typische insnoering. De proporties zijn niet geheel dezelfde, en dit is natuurlijk ook niet te verwachten; maar de overeenkomst is toch opvallend. Maar bovendien vinden wij voor eenige der meest sprekende details in de teekening op de kajon hier onmiddellijk het model in de realiteit terug, en de verklaring ervan levert nu geen moeilijkheden meer op. Het kleine lage *poortgebouw* blijkt de eigenlijke ingang tot het mannenhuis te zijn (die ook bij deze Papoea's wel van een afzonderlijk, ietwat uitspringend, dak voorzien wordt [3]); op de kajon zijn de deuren toe, en dit heeft zijn goede reden: wanneer deze figuur achter het scherm geplaatst wordt, zal over enkele oogenblikken de geheime ritueele handeling beginnen, en dus dient het sacrale gebouw voor de vrouwen, die zich aan de schimmenzijde hebben opgesteld, gesloten te zijn: de reuzen aan weerskanten van het poortgebouw op de kajon houden streng

[1]) Overgenomen uit: *Ergebnisse der Südsee-Expedition* 1908—1910, herausgegeben von Prof. dr. G. Thilenius; Teil II, Bd. I: Otto Reche, *Der Kaiserin Augusta-Fluss* (1913), Taf. XXIX, Fig. 2.

[2]) Zie het schema op plaat III, overgenomen uit Reche's boek (Abb. 83).

[3]) Zie Reche, o.c., Taf. XXXI, fig. 1.

de wacht, dat geen enkele niet-ingewijde het zal wagen binnen te treden. — De sterk gestileerde *Kala-kop* met de ver uitgestoken tong, dien we als een zeer sprekend, met de rest in het geheel niet samenhangend, ornament op de kajon aantroffen, krijgt een volkomen pendant — ook wat zijn plaats betreft in het geheel van de figuur — in het *gevelmasker* dat midden in den voorwand van het mannenhuis is aangebracht. Reche's beschrijving hiervan past geheel voor een Hindoe-Javaanschen b a n a s p a t i-kop, die uit primitiever grondstoffen zou zijn vervaardigd. „Auf einem ziemlich glatten, „wohl aus Rinde hergestellten Grunde ist der obere Teil des Gesichtes „aufgemalt; runde Augen mit deutlicher Pupille, am Rande gezackter „Iris und in kurzen gebogenen Zipfeln endenden Augenwinkeln sind „von mehreren parallelen Bogenlinien überwölbt, die offenbar die „Augenbrauen darstellen sollen. Zwischen den Augen zieht ein „schmaler Nasenrücken hin, der sich unten zu breiten Nasenflügeln „erweitert; die Spitze dieser aus Flechtwerk geformten Nase steht „so weit aus der Gesichtsfläche heraus, dass ein durchbohrtes „Septum entstanden ist, das mit einem langen Nasenstachel und zwei „hakenförmigen Schmuckstücken (wie sie, aus Perlmutter hergestellt, „auch die Männer tragen) verziert ist. Unter der Nase findet sich „ein breiter, die ganze Giebelwand durchbrechender Spalt: der weit„geöffnete Mund des Gesichtes; seine Ränder sind mit Zacken „besetzt, in denen spitze Stacheln stecken: die Darstellung der Zähne. „Aus dem Munde hängt als Zunge ein langes und schmales, rothe„maltes Brett weit heraus" [1]). — Wie met dit schrikwekkend masker, dat precies in het midden van den voorwand, tegen den hoofdmiddenpaal is aangebracht (zóó dat *beide* zijden van het huis er deel aan hebben) voorgesteld wordt, is niet raadselachtig. Het geeft ons den goddelijken voorvader te aanschouwen van de geheele gemeenschap, die het mannenhuis als haar heiligdom heeft, — de centrale figuur van haar pantheon, den demon van de initiatie [2]).

Doch hoe komt nu verder de geheele ruimte van het kajon-vlak gevuld met den rijken bloemen- en bladerentooi van een zwaren, precies in het midden geplanten boom? — Ook op deze vraag komt het afdoende antwoord nu van zelf. Ik kan volstaan met te herinneren aan de hierboven [3]) gemaakte opmerking dat het mannenhuis

[1]) Ibidem, p. 135; en vgl. hierachter pl. IV.

[2]) Over het verband van „stamgod" en „initiatie-demon" zie men Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), p. 608—609.

[3]) Zie p. 372, 375.

krachtens zijn oorsprong behoort te worden gebouwd buiten de gewone samenleving, op een verborgen plek in het *bosch* of in het *gebergte* [1]. Weliswaar staat het thans veelal *in* de nederzetting en het is daarvan zelfs in den regel het middelpunt, maar bijna altijd merkt men dan tevens iets van het besef dat dit gebouw, in zijn gewonen dagelijkschen vorm, eigenlijk alleen geschikt is voor de behartiging van de *profane* belangen der gemeenschap: het dient als mannen-clubhuis, logeergebouw, woning voor het hoofd, of iets dergelijks. Zoodra echter om de een of andere reden een mannenhuis in de hoogere, geestelijke beteekenis van het woord noodig is, zal men dit liefst buiten het dorp, *in het bosch*, oprichten. — Op Seran staat het gewone mannenhuis, de baileo, en trouwens ook de zoogenaamde *priester-baileo* (baileo anakota) in het dorp; maar wanneer men besloten heeft het religieuse feest bij uitnemendheid, d.w.z. de initiatie-plechtigheid, te vieren (men noemt dit zeer teekenend: „de baileo anakota vergrooten"), dan bouwt men dit waarlijk sacrale mannenhuis *in het bosch*, en men maakt het dicht met een „woud van aaneengeregen roembia-palmbladeren", en omheint het dan bovendien nog met eenige, eveneens van bladeren gevlochten, schermen [2]. — Op de Banks-eilanden hebben de beide zijden van de mannengemeenschap (sukwe) zich een groote mate van zelfstandigheid verworven; de band is weliswaar niet geheel verbroken, maar zij zijn toch tot op zekere hoogte afzonderlijke genootschappen geworden. Het eene, de Sukwe in engeren zin, ook wel de „Sukwe van het dorp" genoemd, vergadert in de gamal, die altijd *in* de nederzetting staat en dienst doet als eet- en slaaphuis; de leden van het Tamate-genootschap echter, dat meer de geestelijke belangen der gemeenschap behartigt, komen bijeen in de salagoro, dat een gebouw is of een omheinde open plek *buiten* het dorp, *in het*

---

[1]) Otto Reche (o.c. p. 148) deelt omtrent de bewoners van het door hem bezochte gebied mee, dat deze blijkbaar ook aan de *omgeving* van hun „Zeremonialhäuser" een stemmingsvol karakter trachten te geven. „Fast stets (in den grossen und reichen Ortschaften ohne Ausnahme) liegt das Zeremonialhaus etwas abseits vom Dorfe, fern vom Leben und Treiben des lauten Alltags, auf einem freien, rechteckigen, mit Rasen bedeckten Platz, der auf mindestens zwei Seiten von dichtem Busch und Reihen von Betel- und Kokospalmen begrenzt wird. — Vor dem Zeremonialhaus stand oft ein prächtiger Zierstrauch mit farbigen, roten und gelben Blättern (gelegentlich auch mit niedrigen Palmen untermischt), der sorgfältig gepflegt und mit einem dichten Zaun aus Pfählen und Bambuslatten eingehegt war".

[2]) Zie de beschrijving bij J. Ph. Duyvendak, *Het Kakean-genootschap van Seran* (1926), p. 100, 106.

bosch; men viert daar de *godsdienstige* plechtigheden en bewaart er ook de voorwerpen van den eeredienst [1]). — Maar van nog veel meer belang is het voor de kwestie die ons thans bezighoudt, dat ook waar de differentiatie van de beide zijden van het mannenhuis niet zoo ver is doorgevoerd, en waar in het éene gebouw zoowel de profane als de geestelijke zaken van de gemeenschap worden behandeld, het vrij constant voorkomt dat ter gelegenheid van de groote religieuse feesten, wanneer het mannenhuis ook uiterlijk zijn volle waarde moet krijgen, het gebouw op kunstmatige wijze tot een *bosch* wordt gemaakt. In verband met het altijd min of meer potlatch-achtig karakter dezer feesten behangt men dan bovendien het sacrale gemeenschapshuis op overdadige wijze met allerlei kostelijke zaken, zoodat dan het godenverblijf (wat het mannenhuis per definitionem is) wordt tot een bosch van „wenschboomen" of tot één grooten „wenschboom". Uit een overvloed van materiaal kies ik hier twee duidelijke beschrijvingen om den aard van deze ritueele opsiering van het mannenhuis te doen uitkomen.

Bij de Koita — een over verschillende nederzettingen verspreid wonende bevolkingsgroep in Britsch Nieuw-Guinea, ten N. en O. van Port Moresby — staan de mannenhuizen (dubu) in de dorpen. In haar typischen vorm is zulk een dubu een langwerpig rechthoekig platform, dat gesteund wordt door horizontale balken, die rusten in massieve, tegenover elkaar staande palen. In gewone tijden is dit platform geheel open, maar de vrouwen mogen er toch niet komen; de mannen brengen er het grootste deel van hun tijd door en houden er allerlei besprekingen met elkaar. Maar wanneer het groote feest in aantocht is — het zoogenaamde tabu-feest, waartoe op ongeregelde tijden de verschillende groepen van de totale gemeenschap om beurten het initiatief nemen, en dat reeds door de uitgebreide voorbereidingen (inspectie van den voorraad in de tuinen, uitnoodiging van alle bewoners der omliggende dorpen, ceremonieele wedstrijden, geschenken-ruil) duidelijk het karakter van een potlatch draagt — wordt het anders. Dan wordt vooreerst de dubu door de clan (of eventueel door de groep van clans) die het feest geeft, grondig hersteld, soms geheel opnieuw gebouwd, en vervolgens geheel bekleed, en beladen met allerlei kostelijke eetwaren, — zoo vol mogelijk. Dit geschiedt op de volgende wijze. Jonge boomen,

---

[1]) W. H. R. Rivers, *The history of Melanesian society* (1904), I, p. 61 vlg., 87 vlg.

waarvan men, met uitzondering van een kleine kroon bovenaan, de takken afsnoeit, worden gehakt, en rond de dubu geplant; om elk van die boompjes maakt men een hekwerk van suikerrietstengels, die zoo dicht tegen elkaar staan, dat ze een soort van lange, cylindrische kratten vormen, die vervolgens tot boven toe met yamwortels worden gevuld. Aan alle takstompen hangt men vier of vijf trossen bananen, en talrijke kokos- en betelnoten. Tusschen de boompjes in plaatst men nog weer bundels suikerriet tegen de dubu aan; andere rietstengels worden over de bovenste horizontale balken van het platform heen gelegd, zoodat zij een dakbedekking vormen. Onder het platform komen vischnetten vol kokosnoten te liggen, en aan weerskanten van de ladder, die naar de dubu leidt, stort men hoopen bananen uit. Eindelijk, op den morgen van het feest, wordt een groot aantal varkens geslacht; ook dit vleesch wordt op de dubu tentoongesteld om, als het oogenblik daartoe gekomen is, volgens vaste etiquette en met niets ontziende mildheid onder de gasten te worden verdeeld. Zóó wordt hier dus het sacrale platform tot een *bosch*; in den letterlijken zin des woords is het een *hemelboom*, tot brekens toe geladen met een keur van schatten [1]). — Eenigszins anders, maar in wezen hiermee volkomen overeenstemmend, gaat men te werk bij de Mafulu, een groep van stammen die niet heel ver westelijk van de Koita, maar meer in het gebergte, wonen en die door Williamson uitmuntend zijn beschreven [2]). Ook hier beginnen de voorbereidingen voor het feest vaak al eenige jaren te voren, en het mannen-clubhuis, dat hier tevens de woning van het clanhoofd is, wordt ervoor hersteld. Maar het eigenlijke ritueele feestterrein is hier niet het clubhuis zelf, maar het vlak daarvóór gelegen dorpsplein. Ieder gezin richt hier een paal op van ongeveer 20 tot 25 voet lengte, en 12 duim in doorsnede; om elken paal plant men drie, vier of vijf bamboestammen, die men zóó tegen den paal vastbindt dat zij daarmee een geheel vormen. Met uitzondering van de bebladerde toptakken, die men ongemoeid laat, snoeit men alle takken van deze bamboe's af, zoodat slechts stompen blijven zitten die als ophanghaken zullen dienen. Tegen dat het feest zal beginnen, behangt elk gezin zijn paal met een overdaad van eetwaren; groote hoeveelheden yamwortels en taro-knollen worden eraan bevestigd, en van onderen versiert men ze met crotonbladeren. Het meest gewijde

1) Zie Seligmann, o.c., p. 145 vlg., en pl. XVIII en XIX.

2) Robert W. Williamson, *The Mafulu mountain people of British New Guinea* (1912). — Zie hoofdst. VIII: The big feast.

en kostbaarste gemeenschapsbezit — overblijfselen van de geraamten van gestorven clanhoofden en van andere voorname persoonlijkheden — komt voor den dag, en ook dit krijgt een plaats aan de wonderboomen. Midden op het dorpsplein richt men eveneens één, twee of drie van deze palen op; en rondom het plein, vóór de gezinswoningen, plant men vervolgens nog een rij dunne, jonge, rechte boomstammen, waarvan men ook de zijtakken verwijderd heeft, en die aan elkaar verbonden worden door horizontale stammen, 7 à 8 voet van den grond. Ook deze rondgaande stellage, die het feestterrein omsluit, wordt volop behangen met trossen bananen en bundels suikerriet. Het dorpsplein, waar straks de goddelijke voorouders zullen verschijnen in den ritus, wordt een wondertuin, een paradijs, een bosch van wenschboomen, die een milden regen van gaven op de gemeenschap zullen doen neerdalen.

Nu wij weten, in welke sfeer het Javaansche tooneel en ook de kajon eigenlijk thuishooren, zullen we ons verder niet meer verwonderen over de in grooten getale op dit driehoekige schermpje afgebeelde *dieren*; wij behoeven daarover nauwelijks nog te spreken. Ook in de realiteit vinden wij op de mannenhuizen bijna doorloopend sculpturen en teekeningen aangebracht, waarvan de oorspronkelijke zin en het vaste verband met de sociale organisatie thans weliswaar veelal niet duidelijk meer gevoeld wordt, maar die zonder twijfel oude totemistische clan-emblemen zijn [1]. Vele clubhuizen dragen diernamen [2]; en vaak beschouwt men ze ook als verschijningsvormen van reusachtige, mythische monsterdieren. Maar over enkele meer in het oog vallende dierfiguren op de kajon moeten wij nog even afzonderlijk spreken, n.l. over de slang, die zich om den in het midden staanden boom kronkelt, — over den garoeda die op de Balineesche kajon boven in het midden troont, en op het hier afgebeelde Javaansche exemplaar zoowel links als rechts is geplaatst, — en over de beide dieren aan weerszijden van den boom, die vol

---

[1]) Zie Seligmann, o.c., p. 51, 64, 208, 210, 232—248. — Op de buitenzijde der heiningen om het Kakean-huis op Seran worden allerlei figuren geteekend: de zon, de maan, sterren, slangen, vogels, enz. (Duyvendak, o.c., p. 108). In dit verband is er wel reden om de volgende mededeeling van Poensen over het *wajang-scherm* te citeeren: „In het midden, digt onder den rooden bovenrand „ziet men op de k ĕ l i r wel een rood half maantje geteekend, dat er ook wel „los aan bevestigd wordt, dikwijls met aan weerszijden een rood sterretje, soms „er nog wel een derde beneden. Ook ziet men wel eens de enkele halve maan „zonder sterren, en ook het een noch het ander". (*Meded. Ned. Zend. gen.* XVI, p. 65).

[2]) Zie bijv. Seligmann, o.c., p. 226.

strijdlust op elkaar toe stormen. Dat deze laatste de emblemen zijn van de beide zijden van het huis, en dus als het ware de totems van de sterk rivaliseerende phratries dezer gemeenschap, is zonder meer duidelijk; zóó pas begrijpen wij ook de vijandige houding, die voor deze dieren karakteristiek is[1]. Maar de slang zoowel als de garoeḍa — de plaats, die zij op de kajon innemen, bewijst dat — moeten beschouwd worden als representanten van het mannenhuis als geheel. In het religieuse en cosmologische systeem van deze totale gemeenschap zijn zij blijkbaar centrale figuren; even goed als de geweldige Kala-kop (die eveneens *midden* in de kajon is aangebracht) zouden zij genoemd kunnen worden banaspati, d.i. „heer des wouds" [2], beheerscher n.l. van het gewijde initiatie-bosch, van den boom der kennis, die in de kajon tot in kleine onderdeelen nauwkeurig is afgebeeld. Zij zijn de Oppergod, de Schepper dezer wereld. Naar de beteekenis der Garoeḍa-figuur is, voorzoover ik weet, nooit van uit het hier aangegeven standpunt een onderzoek ingesteld; maar wat van hem verteld wordt zoowel op Java als in Indië — dat hij allerlei wezens en tot de goden toe verslond, maar ze ook weer kon doen herleven, daar hij in het bezit was van den onsterfelijkheidsdrank [3] — geeft stevigen grond aan het vermoeden dat wij in hem den god der initiatie mogen zien; en de slang met haar dubbelzinnigen aard, kennend het goede èn het kwade, is een figuur die ons als mythisch oer-wezen uit vele deelen der wereld goed bekend is [4].

Met het hier in het midden gebrachte is ons, naar ik meen, de kajon — óók zooals die in de wajang van Bali en in de wajang

---

[1] Ook de Turksche göšterme vertoonen deze *vechtende* dieren (zie Georg Jacob, o.c., p. 111, nt. 5, en p. 152); een exemplaar, dat afgebeeld is bij F. von Luschan, *Das Türkische Schattenspiel* (*Internat. Archiv f. Ethnographie* II, 1889, pl. II, fig. 9) stelt een *man* voor, die handgemeen is met een *leeuw*.

[2] Brandes, *Tjandi Djago*, p. 26, noot 1.

[3] Zie H. H. Juynboll, *De geschiedenis van Garoeḍa*; in *Gedenkschrift bij het 75-jarig bestaan v. h. Kon. Instituut* (1926), p. 156—170.

[4] Zie o.a.: J. Meyer, *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner*, in *Anthropos* II (1907), p. 650, 653, 654; W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen u. Mythologien der Austronesischen Völker* (1910), §§ 101, 357; J. Ph. Duyvendak, *Het Kakean-genootschap van Seran* (1926) p. 143, 157; J. P. B. de Josselin de Jong, *De oorsprong van den goddelijken bedrieger*, in *Med. Kon. Akad. v. Wetensch.*, afd. Lett. 68, Serie B no. 1 (1929), p. 16 vlg. — Over de gelijke rol, die kala-kop en naga in het ornament der Hindoe-Javaansche tempels spelen, zie Stutterheim, *Oost-Javaansche kunst*, in *Djawa* VII (1927), p. 182.

kĕroetjil gebruikt wordt — in al haar eigenaardigheden en in al haar details duidelijk geworden. Het door Brandes onderstelde verband met den hemelboom hebben wij bij onze verklaring niet losgelaten, al kunnen wij zijn meening dat de kajon in haar karakteristieke gedaante slechts een ontwikkelingsvorm zou zijn van den „wenschboom", zooals die aan de Midden-Javaansche tempels is afgebeeld, thans niet meer aanvaarden. De kajon is de meroe, het bosch waar de onsterfelijke goden wonen, het centrale heiligdom der totale gemeenschap; terecht stelt de mythe den hemelboom aan den aanvang der schepping [1]). Maar tusschen kajon en wajang bestaat genetisch verband. Eerst doordat wij langs anderen weg inzicht hadden gekregen in den oorsprong van het schimmenspel, werd ons de beteekenis van de kajon, en in het algemeen van de figuur van den met schatten beladen hemelboom, duidelijk [2]). Wij begrijpen het thans dat, vóór den aanvang van het drama en verder na ieder bedrijf, de kajon midden achter het scherm wordt geplantst; het godenverblijf is dan geheel gesloten, en de toeschouwers aan de schimmenzijde zien niets dan de figuur die hun duidelijk maakt vóór welke heilige plek zij zich bevinden; wordt de kajon door den dalang weggenomen, dan staat daarmee weliswaar de toegang tot het sacrale huis nog niet voor oningewijden open, maar aan de vrouwen wordt toch een — zij het ook niet geheel juiste — blik gegund op de heilige handeling die binnen wordt voltrokken. Wij behoeven er nu niet meer naar te raden waarom de kajon, in tegenstelling met de andere

---

[1]) Op Seran heet de geheele bevolking ontstaan uit de Noenoesakoe; volgens sommigen is dit een *berg*, waarop een *waringin* staat, volgens anderen alleen een *waringin*. (Zie Duyvendak, o.c., p. 76, 129). — Over de aan het woord „waringin" te hechten beteekenis van „wensch"-boom, zie Aichele, l.c., p. 461, noot 4.

[2]) In Voor-Indië is de afbeelding van den hemelboom geworden tot een teeken van mildheid en tot een magisch middel om zegen en overvloed te doen neerdalen. Hoe de overgang (van het mannenhuis tot een dergelijk magisch werktuig) zich voltrekt, kan men nog duidelijk waarnemen bij een der Nagastammen van Assam. J. H. Hutton deelt in zijn „*The Sema Nagas*" (1921) op p. 37 mee: „The ,morung', or young men's house, is practically non-existent among the Semas. It is occasionally found in a miniature form not unlike a model of a Lhota morung with a carved pole in front and a projecting piece of roof above. Such a model is often built in times of scarcity, the underlying idea apparently being that the scarcity may be due to the village having neglected to conform to a custom which has been abandoned. Apitomi, in 1916, built quite a large one, but the usual pattern is so small that a man on his hands and knees might enter if he wished, but the morung could not in any sense be called an inhabitable house. A miniature morung of this sort is always built when a new village is made".

schimmenspelfiguren, slechts aan ééne zijde met verguldsel en kleuren is versierd, — en waarom de dalang ze met den *onversierden*, effen rood gekleurden, kant naar zich toe achter het scherm plaatst (hoewel natuurlijk de toeschouwers aan de schimmenzijde van de fraaie kleuren niets merken). Dit is geheel naar den eisch: de dalang en de bij hem zittende mannen bevinden zich *binnen* in het sacrale huis en kunnen dus de versierde buitenzijde daarvan niet zien, en zij hebben ook geen behoefte aan een aanduiding van de beteekenis van wat vertoond zal worden; zij kennen den ritus en hebben dien in volle realiteit vóór zich [1]. En het krijgt nu ook zijn volle beteekenis dat de vertooner, wanneer hij de kajon uit den pisangstam trekt om met de vertooning te beginnen, deze figuur eenige malen heen-en-weer beweegt, zoodat de schaduw ervan even op het geheele scherm valt: *in wezen zijn kělir en kajon één.*

Op deze wijze begrepen, wordt de goenoengan nu voor ons vanzelf een uiterst nuttig hulpmiddel om er de onderlinge verhouding der verschillende wajangsoorten, voorzoover die niet langs anderen weg reeds duidelijk was geworden, mee vast te stellen. Het is nu immers gebleken dat zij zich in het schimmenspel in haar ware gedaante vertoont, en dat zij daar gebruikt wordt geheel overeenkomstig haren aard. Zooals wij hierboven [2]) den toestel van de wajang koelit, met inbegrip van het gewijde terrein waar de dalang zijn officie vervult en waar het spel dient te worden aanschouwd, konden kenschetsen als een niet zoo heel ver van den oorsprong afgeweken ontwikkelingsvorm van een sacraal mannenhuis, zoo mogen wij nu van de Javaansche schimmenspel-kajon zeggen dat zij de, ritueel versierde, voorzijde van dien tempel met groote trouw weergeeft en bij elke vertooning stipt als zoodanig fungeert. De vorm en de verhoudingen zijn direct aan de werkelijkheid ontleend; de in het oog vallende details van haar versiering bevinden zich op de plaatsen waar zij behooren en hun volle beteekenis hebben. Bij de wajang beber is dat geheel anders. Ook hier is de kajon aanwezig, en men kan niet zeggen dat zij er te onpas is aangebracht; maar zoowel in vorm als in functie wijkt zij veel verder van de werkelijkheid af. Hetzij men haar aantreft als een gestileerde boomfiguur of als een rij van toempal's die aan den top een symmetrisch bladerdak dragen, altijd

---

[1]) Het is om dezelfde reden dat, bij de wajang-beber-vertooning, die zijde van de kist, die met den kala-kop versierd is, naar de *toeschouwers* is gekeerd. Zie hierboven, p. 394.

[2]) Zie p. 393.

is zij van wèl-gelijkend beeld der realiteit geworden tot een symbool, tot een zinrijke aanduiding van de sfeer waarin het op de platen afgebeelde drama zich afspeelt. Leerrijk zijn in dit opzicht vooral de wajang-beber-platen in 's-Rijks Ethnographisch Museum, die ik zooeven ter sprake bracht; alle karakteristieke details van de schimmenspel-kajon — bergsilhouetten, boomen, blad- en bloemguirlandes, de Kala-kop, het poortgebouw, garoeda's en andere dieren — zijn duidelijk weergegeven, maar zij vormen hier geen geheel meer; zij zijn geworden tot afzonderlijke siermotieven die, telkens herhaald en op allerlei wijzen gecombineerd en gevarieerd, de leege vakken vullen en een passenden achtergrond vormen voor het spel der goddelijke voorouders. Hiermee hebben wij de zekerheid verworven dat de door Rouffaer uitgesproken meening dat de platenvertooning de oudste wajangvorm zou zijn en dat de wajang koelit zich daaruit zou hebben ontwikkeld, onjuist is. Het omgekeerde is het geval. Men kan zeggen dat de doorloopende, levende actie der bewogen figuren van het schimmenspel op de platen is gefixeerd in afzonderlijke tafereelen, die de hoofdmomenten zijn van het drama.

Het hier ontwikkelde inzicht in de eigenaardige homogeniteit van achtergrond en acteerende figuren op de wajang-beber-platen komt mij voor van genoeg belang te zijn, ook buiten het gebied van het Javaansche tooneel in engeren zin, om er een oogenblik langer bij stil te staan. Telkens wanneer wij verhalen *in lakon-vorm* afgebeeld vinden, zullen wij goed doen rekening te houden met de kans dat zich daar wellicht hetzelfde verschijnsel voordoet; en met name sommige veel besproken eigenaardigheden van de Oost-Javaansche reliefkunst, en in het algemeen van den bouwstijl der tempels van Oost-Java, schijnen mij toe zich thans in een nieuw en helderder licht aan ons te vertoonen.

Zooals bekend is, bestaat er een opvallend onderscheid tusschen de relief-tableaux aan de Midden-Javaansche tempels en die van Oost-Java. Het moge waar zijn dat in de ontwikkeling der Hindoe-Javaansche kunst nergens een wezenlijke breuk aan te wijzen valt, het tegenover elkaar stellen in dit opzicht van (schematisch gesproken) Midden-Java en Oost-Java blijft volkomen gerechtvaardigd. Bij de Oost-Javaansche reliefs is de werkwijze veel vlakker geworden, en verder doen deze beeldenreeksen (die dan ook, voor zoover onze kennis gaat, illustratie's zijn van lakon-verhalen) in tal van opzichten denken aan wajang-scènes: in sterk contrast met den levendigen,

naturalistischen stijl van de reliefs van Midden-Java, hebben de Oost-Javaansche tafereelen iets uitermate stijfs en straks; de stileering der figuren herinnert onmiskenbaar aan de vormen der poppen van het schimmenspel. En tegelijk hiermee verschijnt dan op de Oost-Javaansche paneelen — wel niet doorloopend, maar toch vaak — een vulling der geheele leege ruimte met wonderlijke, uit spiralen opgebouwde, krulfiguren, waarvan de beteekenis moeilijk te raden is, te meer daar men er, bij scherper toezien, allerlei grillig-gevormde gestalten in ontdekt, die in geen enkel verband staan met de verhalen die door de reliefbeelden worden geïllustreerd. Op plaatsen, waar men die volstrekt niet zou verwachten, vertoonen zich in het lijnenspel plotseling vogels, draken, boeta's, dwergen, en vooral telkens de Kala-kop. — Brandes die het eerst naar een verklaring van deze wonderlijke bewerking van den achtergrond der paneelen gezocht heeft, blijkt wel te hebben gevoeld dat deze krulfiguren waarschijnlijk van groot belang zouden zijn voor de bestudeering van het Javaansche ornament in het algemeen [1]), maar tot een diepgaand onderzoek is hij toch niet gekomen, en ten slotte gaf hij als zijn meening te kennen dat hier alleen sprake kan zijn van paneelvulling. Volgens hem hebben de kunstenaars met het aanbrengen van deze figuren de bedoeling gehad *wolken* weer te geven (hoewel het wel moet bevreemden dat ook de berg- en boschpartijen op dezelfde wijze zijn bewerkt), en zij zouden, gehoor gevend aan een blinden drang, daarin nu tevens — hier vager, daar duidelijker — al die gestalten hebben afgebeeld, die ieder met fantasie begaafd beschouwer in de grillige, staag van vorm veranderende wolkgevaarten aan den hemel pleegt op te merken [2]). — Tegen deze opvatting is Stutterheim in verzet gekomen; en tevens heeft hij, bij herhaling, zijn eigen inzicht in het door Brandes behandelde probleem uitvoerig uiteengezet [3]). Hij houdt het eensdeels voor onaannemelijk dat deze eigenaardige, systematisch aangebrachte krulfiguren slechts een vrijwel zinledige paneelvulling zouden zijn en niets meer; en verder acht hij, om verschillende redenen, een zoo individueele, impressionistische werkwijze als naar Brandes' opvatting zich in deze reliefs zou openbaren moeilijk denkbaar bij een geesteshouding als men in de kunstenaars,

---

[1]) *De wolkentooneelen van Panataran*, p. 3*.

[2]) Ibidem, p. 35* en vlg.

[3]) W. F. Stutterheim, *Oudjavaansche kunst*, in deze *Bijdragen*, 79 (1923), p. 323 vlg.; dez., *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien* (1925), hfst. IX; dez., *Oost-Javaansche kunst*, in *Djawa* VII (1927), p. 177 vlg.

die deze tempels versierden, moet veronderstellen. Volgens hem is ongeveer het omgekeerde geschied van wat Brandes zich voorstelde. „Der Künstler bildete nicht Wolken und wählte dafür die Form der Wolken, die ihn an allerhand Wesen denken liess, sondern er bildete Geister und wählte für die Darstellung die Gestalt, in der er sich Geister vorzustellen pflegte: wolkige Gebilde" [1]). In het krulvormig ornament, dat de ruimte op de reliefpaneelen vult, ziet Stutterheim *vlammen*, en wel geen afbeeldingen van vlammen, zooals men die in de werkelijkheid waarneemt, maar vlammen die eigenlijk *geesten* zijn: uitstralingen van de magische energie, die de in deze verhalen optredende heldenfiguren in zich omdragen en waarmee de heele atmosfeer als het ware verzadigd is, — manifestaties van een onpersoonlijke, bovennatuurlijke kracht, die veelal voorgesteld wordt als een laaiende vuurgloed, maar die ook allerlei andere fantastische „geestenvormen" kan aannemen. Deze gedachte werkt Stutterheim dan verder uit, en hij komt tot de stelling dat deze vulling der ruimte met magische vlam-figuren slechts een onderdeel is van een veel algemeener verschijnsel: ook allerlei andere eigenaardigheden waardoor de Hindoe-Javaansche kunst van het Oosten van het eiland zich onderscheidt van de klassieke kunstgewrochten van Midden-Java behooren z.i. uit dezelfde primitieve wereldbeschouwing te worden verklaard. In alles wat kenschetsend is voor de kunst van Oost-Java speurt Stutterheim den invloed van een (Indonesisch) „magicisme"; hij bedoelt daarmee „dat de hier, op Oost-Java, in de kunst zich meer en meer manifesteerende wereldbeschouwing en geestesgesteldheid er een is, die dóór en dóór magisch genoemd kan worden en alleen in het licht der „prae-animistische" theorie voldoende kan worden verstaan" [2]). De eigenaardige, vlakke werkwijze bijv., die bij deze reliefs is toegepast, en ook het verschijnsel der paneel-vulling zelf passen z.i. volkomen in deze magische gedachtenwereld: immers alle waarlijk primitieve kunst zou, naar Stutterheim meent, gekarakteriseerd worden door een zekere vrees voor de leege (onversierde) ruimte, en verder door een geprononceerden afkeer van het weergeven der derde dimensie [3]).

Mogen wij dit alles nu zonder meer als juist aanvaarden? — Reeds vroeger heb ik er met een enkel woord op gewezen dat mij het gebruik van de termen „magie" en „magicisme" ter kenschetsing van het

[1]) *Râma-Legenden* enz., p. 197.
[2]) *Oost-Javaansche kunst*, p. 184.
[3]) *Râma-Legenden*, p. 194—196.

geestelijk leven van het Javaansche volk in den bloeitijd van Madjapahit, waarvan ons als meest in het oog vallende uitingen een ontzagwekkende religieuse gemeenschapskunst en een groot, *periodiek* en *openbaar*, ritueel bekend zijn, niet gerechtvaardigd voorkomt [1]). En wat voorts de hier aan de primitieve kunst in het algemeen toegedichte vrees betreft voor het leege vlak en voor de volledig-plastische weergave der werkelijkheid, dit schijnt mij een van die beweringen die, zoo ze vaak en apodictisch genoeg herhaald worden, kans hebben gedurende zekeren tijd en in een bepaalden kring te worden geloofd, maar die niettemin in strijd zijn met de feiten; in het onderhavige geval kan een eenvoudige rondgang door welke ethnographische verzameling ook hieromtrent zekerheid geven.

Maar het is beter onmiddellijk terug te keeren tot het fundament van heel Stutterheim's gedachtenconstructie, en de vraag te stellen: zijn inderdaad de krulvormige figuren op de Oost-Javaansche reliefs *vlammen*, — om het even werkelijke dan wel magische? — Om hierop het antwoord te vinden, leg ik er nogmaals den vollen nadruk op dat de „vlammen"- of „wolken"-vulling van de leege ruimte dezer paneelen zich *tegelijkertijd* gaat vertoonen met de stijve, wajangachtige belijning der in actie afgebeelde figuren, en met nog allerlei andere bijzonderheden die aan de lakons doen denken; en voorts herinner ik aan de reeds voorlang opgemerkte en ook door Stutterheim zelf nog sterk naar voren gebrachte overeenkomst tusschen de wajang-beber-platen en de lange, smalle, Oost-Javaansche relieftableaux. Ligt het nu niet voor de hand om te vermoeden dat er — even goed als dit bij de *tooneelplaten* het geval bleek te zijn — ook bij de *reliefreeksen* een wezenlijk verband zal bestaan tusschen achtergrond en handelende figuren, en dat derhalve de „wolkentooneelen" eenvoudig moeten dienen om in den beschouwer dezer tafereelen de goenoengan-sfeer te suggereeren, waarin de hier afgebeelde verhalen uitteraard thuishooren? Gaat men er eenmaal toe over de mogelijkheid van een zoodanig verband te overwegen, dan wordt ons veel duidelijk. Het krijgt dan beteekenis voor ons dat Brandes meer dan eens in twijfel was of hij niet eerder van *bergpartijen* dan van wolkgevaarten moest spreken; en het is niet minder opvallend dat de wonderlijke gestalten, die hier en daar uit de zoogenaamde wolken-

1) Zie *Gedenkschrift, uitgegeven ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan van het Kon. Instituut* (1926), p. 252. — Hiermee is natuurlijk niet ontkend dat in den godsdienst en in de kunst van Oost-Java allerlei magische elementen naar voren komen; maar deze laatste kenschetsen den wezenlijken aard dezer verschijnselen geenszins.

lijnen opdoemen, in overwegend aantal juist die figuren zijn (de Kala-kop, raksasa's, allerlei dieren) die op de kajon thuishooren en daar haar volledige waarde hebben. Maar volgt men dan deze lijn verder, en ziet men nog wat scherper toe, dan krijgt men zekerheid: men moet dan eindelijk bemerken dat de op de paneelen in allerlei combinatie's voorkomende krulfiguur niets anders is dan het karakteristieke detail — om zoo te zeggen het kern-motief — van het *bladerdak van den hemelboom*, zooals dit, vol met allerlei gedierte en met den monsterkop in het midden, in de nieuw-Javaansche kunst op de kajon nog altijd wordt afgebeeld. Overal waar men met reden veronderstellen kan dat de kajon is afgebeeld, zal men ditzelfde lijnenspel terugvinden [1]; de kleine onderlinge afwijkingen vinden terstond haar verklaring in den verschillenden aard der grondstoffen waarin is gewerkt. Stutterheim's meening dat voor de uit spiralen opgebouwde krulfiguur nergens in de wereld der verschijnselen het model te vinden zou zijn [2], is onjuist; niemand zal er aan twijfelen wat zij op de kajon voorstelt; zij is er direct aan de werkelijkheid ontleend.

Ook in het hier besproken Oost-Javaansche reliefbeeldhouwwerk mogen wij derhalve een volkomen homogene kunstuiting zien; alles daaraan — de gekozen stof, de eigenaardige stileering der figuren, de bewerking van den achtergrond — hoort thuis in dezelfde religieuse sfeer; en ook de vlakke werkwijze kan, wanneer we aan de wajang-beber-platen denken, voor ons niets geheimzinnigs hebben. Doch — om ook deze vraag nog even te overwegen — bestaat er nu ook een interne, geestelijke band tusschen deze reliefs en de bouwwerken die zij sieren? Is deze sculptuur daaraan méér dan louter ornament; helpt zij mee — zooals de beeldenreeksen aan de Midden-Javaansche tempels dat ongetwijfeld doen — om de beteekenis der gebouwen te doen uitkomen? — Vroeger heb ik reeds te kennen gegeven, dat dit m.i. inderdaad het geval is [3]. Ik wees

[1]) Zie Plaat V. — Fig. 1: detail van de schimmenspel-kajon, met dierfiguren te midden van het gebladerte; fig. 2: detail van de ruimte-vulling op een wajang-beber-plaat: uit krulfiguren samengestelde bladguirlande; fig. 3: detail van de schimmenspel-kajon: raksasa tegen een achtergrond van bloemen bladranken; fig. 4: met fig. 3 vergelijkbare voorstelling aan den hoofdtempel van Panataran; fig. 5: afbeelding van de kajon aan Tjandi Djago (de kajon zelf en de achtergrond vertoonen als kern-motief dezelfde krulfiguur).

[2]) „...... eine krause Figur, eine Art Spirale, wofür nirgends in der Natur und Welt ein Vorbild gefunden werden kann". (*Rāma-Legenden*, p. 192).

[3]) Zie: *Çiwa en Boeddha in den Indischen Archipel*, in *Gedenkschrift* enz., p. 252.

toen op verschillende verschijnselen (waaronder ook de ongewone verhouding van Çiwaisme en Boeddhisme) die mij alleen verklaarbaar leken door aan te nemen, dat in deze „staatsheiligdommen" van Oost-Java hoog-ontwikkelde vormen van *stamtempels* te zien zijn, waarin nog duidelijke trekken voortleven van een oude sociale tweedeeling. Vanzelf, zonder dat wij dit zochten, hebben de hierboven behandelde feiten reeds eenige bevestiging gegeven aan de toen uitgesproken opvatting; en thans kunnen wij opnieuw wat verder gaan.

Bij zijn boven reeds vermelde vergelijking van de Hindoe-Javaansche bouwwerken van Midden-Java met de latere van Oost-Java heeft Stutterheim nog op eenige andere verschijnselen gewezen, die z.i. even zoovele essentieele verschillen beteekenen. In de architectuur der Oost-Javaansche tjandi's vertoont zich een eigenaardige „neiging tot contractie van de tempelkern, een insnoering tusschen „dak en soubasement, die noodwendig gepaard moet gaan met een „meer uitgesproken dienend karakter van voet en overkapping dan „wij op Midden-Java troffen, bijgevolg met een verbreking der „eenheid van het gebouw als opgaand monument en een accentueering „van den tempelteerling. Het dak nadert door de verdichting en „ineenschuiving zijner ornamenteerende en constructieve elementen „tot het begrip pyramidale overkapping door middel van horizontaal „laagsgewijs aangebracht materiaal" [1]). Voorts maakt Stutterheim er opmerkzaam op dat de, naar Westersch inzicht zoo fraaie correspondentie van de versiering en den constructieven opzet van het gebouw, die we in Midden-Java aantreffen, in Oost-Java lang niet in die mate aanwezig is. Het ornament wordt hier zelfstandiger en tegelijk van een overdadige weelderigheid; het houdt geen verband meer met de hoofdlijnen van de architectuur; men vindt het aangebracht op oogenschijnlijk willekeurige plaatsen, en ten slotte dreigt het zelfs het geheele bouwwerk te overwoekeren [2]). En eindelijk valt nog een groot onderscheid op te merken in den aanleg en de verdeeling van het tempelterrein. In Midden-Java komt hierbij — en trouwens ook in den opzet van de gebouwen zelf — een sterke zin voor systeem en symmetrie tot uiting; in Oost-Java daarentegen vertoonen de tempelterreinen een verwarrend onsymmetrisch en onsystematisch beeld; de hoofdtempel is ver naar achteren verschoven,

[1]) *Oudjavaansche kunst*, l.c., p. 334; zie ook: *Oost-Javaansche kunst*, l.c., p. 181.
[2]) *Oudjavaansche kunst*, l.c. p. 325.

en men krijgt den indruk dat ook bij het gebouw zelf het hoofdaccent naar achteren is verlegd. — Stutterheim toont zich geneigd ook in dit alles symptomen te zien van den invloed van een niet-Hindoesche, Indonesische, mentaliteit die zich in de Oost-Javaansche beschaving begint te laten gelden. Hij acht het niet toevallig dat, wat de indeeling der tempelterreinen betreft, „de Oost-Javaansche kenmerken ge„lijkelijk gelden voor de jongste Balische tempelerven, en, wat meer „zegt, hun tegenhanger vinden in een rangschikking van vereerings„erven met het hoofdaccent achteraan, zooals die in Polynesië voorkomt" [1]; en in de contractie van den tempelteerling wil hij een intensiveering zien van de beteekenis van dit deel van het bouwwerk als bijzetplaats van het lijk van een vorstelijk persoon, als centraal „zielemonument", waarin zich — naar primitief-inheemsche voorstellingen — „de ziel van den afgestorven vorst, opgegaan in de „goddelijke alziel en daarom te machtiger, den volke als beschermer „aanbiedt" [2].

Ongetwijfeld is er in de beschouwingen die Stutterheim vastknoopt aan de door hem opgemerkte eigenaardigheid der Oostelijke Hindoe-Javaansche kunst veel dat van belang is. Maar integraal kunnen wij ze toch niet aanvaarden. Terstond al komt mij de zooeven vermelde stelling dat de *versmalling* en *verkleining* van den tempelteerling opgevat zou moeten worden als een aanwijzing dat de beteekenis van den geheelen architecturalen opzet zich in dit bouwdeel ging concentreeren, paradoxaal en nogal fantastisch voor. Door op zoo aanvechtbare gronden als Stutterheim hier aanvoert, aan de bouwers dezer monumenten zeer bepaalde bedoelingen toe te schrijven, komt men dicht bij de zuivere willekeur. Het is veiliger om ook hier weer bij de werkelijkheid te blijven en er aan te herinneren dat wij een insnoering tusschen dak en soubasement, in volmaakt denzelfden vorm als waarvan hier sprake is, en gecombineerd met een pyramidale, buiten alle verhouding groote, overkapping, in den loop van ons onderzoek al meer hebben aangetroffen, — n.l. aan de kajon, of beter gezegd aan dien primitieven *stamtempel*, welks voorzijde de kajon getrouwelijk bleek weer te geven. De volledige verticale doorsnede van het Oost-Javaansche sanctuarium [3] vertoont onmiskenbaar den typischen vorm en de proporties van de schimmenspel-kajon; de

---

[1] *Oost-Javaansche kunst*, l.c., p. 181.
[2] *Oudjavaansche kunst*, l.c., p. 336.
[3] Vgl. bijv. de afbeelding van den zoogenaamden Jaartal-tempel van Panataran, bij Stutterheim, *Oost-Javaansche kunst*, l.c., p. 183.

insnoering bevindt er zich op dezelfde hoogte, n.l. ter plaatse van de toegangspoort, die ook hier met een zwaar-geornamenteerden Kala-kop is gekroond. — Beteekent dit nu dat de Oost-Javaansche heiligdommen — in tegenstelling met die van Midden-Java — eigenlijk sacrale mannenhuizen zijn of zich althans direct daaruit hebben ontwikkeld? Geenszins. Het springt terstond in het oog dat de verhoudingen anders en ingewikkelder zijn. De continuïteit van de Hindoe-Javaansche gewijde bouwkunst is inderdaad nergens onderbroken, en haar oorsprong en historische ontwikkeling blijven vraagstukken, die op zichzelf moeten worden onderzocht. Maar wel mogen wij besluiten dat in Oost-Java in deze bouwkunst (en in de geheele cultuur) elementen zijn opgenomen of — om het voorzichtiger uit te drukken — sterker naar voren komen, die in de meer primitieve sfeer van het mannenhuis thuishooren. Hierdoor is het dat elke Oost-Javaansche tempel, welke speciale godheid daar ook wordt vereerd, de groote, nationaal-religieuse gemeenschap symboliseert; de reliefpaneelen met hun afbeeldingen van wajang-tafereelen tegen een fond van hemelboom-motieven sieren deze bouwwerken op zinrijke wijze. Als wij denken aan de overdadige ritueele decoratie van het mannenhuis, en aan de wijze waarop die wordt aangebracht, dan verwonderen wij ons niet over het weelderige ornament van Oost-Java en Bali, dat den grooten architecturalen opzet verdoezelt en ten slotte de geheele constructie overwoekert. En evenmin kan het nu nog verbazing wekken dat, bij de Oost-Javaansche tempelcomplexen, het hoofd-heiligdom geheel naar achteren is gebracht, en dat het op Bali zelfs verborgen is achter beschuttende omheiningen, die onbescheiden blikken schijnen te weren en den toegang bemoeilijken. Men kan hier bijna nog spreken van *geheime* sanctuaria die men alleen bereikt door verschillende ommuurde erven te passeeren, langs poorten die evenzoovele kajons zijn en welker dubbele deuren de typische kajonversiering op den niet minder typischen achtergrond van Oost-Javaansche „krulfiguren" vertoonen [1]).

De vraag of wij in de hier werkzame krachten — men kan ze aanduiden met het ééne woord: *wajang* — een zuiver inheemschen (Indonesischen) invloed moeten zien, laten wij voor het oogenblik rusten. Maar het zal zonder meer duidelijk zijn dat de naam „magicisme" voor de zich hier uitende wereldbeschouwing ons over

---

[1]) Zie bijv. de Balische deur in 's-Rijks Ethnogr. Museum, Serie 1586, no. 32, afgebeeld in deel VII van den Catalogus (plaat IX), en bij W. O. J. Nieuwenkamp, *Bouwkunst van Bali* (1926), plaat 32 en 33.

haar waren aard niet inlicht en een ongemotiveerden nadruk legt op een onderdeel van het verschijnsel. Tegen den term „geëvolueerd totemisme" zal men wellicht het bezwaar hebben dat hij een zeer ruim terrein bestrijkt en allerlei nuances in zich sluit; maar er is geen betere.

Na deze lange uitwijding keer ik thans terug tot die plaats in mijn betoog, die de aanleiding werd voor heel ons onderzoek naar de beteekenis van de kajon, — tot de vraag n.l., die wij ons stelden, of er wellicht diepere beteekenis te hechten is aan het feit, dat bij de *masker-vertooning* de kajon of iets dat daarop gelijkt geheel ontbreekt. Het is nu gebleken dat deze vraag, aldus geformuleerd, voor ons geen zin meer heeft. Want nu wij eenmaal den oorsprong van deze figuur hebben leeren kennen, is het zonder meer duidelijk dat de kajon ook bij de topeng *niet ontbreekt*, ja dat wij die eerst bij dit type van het Javaansche tooneel, niet in beeld, maar in volle realiteit aantreffen. *De scène zelf van de topeng is de kajon*; het gebouw waarin de maskervertooning gegeven wordt, is het rituwel versierde mannenhuis.

Men zal zich uit de Serière's beschrijving van het topeng-tooneel, die ik hierboven citeerde [1]), herinneren hoe men de scène voor het spel inricht. Reeds bij het uitzoeken van de plaats schijnt een zekere voorkeur uit te komen voor een *boomrijk* terrein; liefst bouwt men de pĕnḍapa (althans wanneer die niet reeds als onderdeel van het door den feestgever bewoonde huis aanwezig is) „onder het lommer „van immer met een groote verscheidenheid van groen, bloesems en „vruchten prijkend geboomte". Maar tegen dat het feest begint wordt het nog veel duidelijker welke oude gedachten en voorstellingen hier naar voren komen. Precies zooals wij het met de mannenhuizen in primitieve samenlevingen, bij het naderen van de groote plechtigheid, hebben zien gebeuren, verandert hier de pĕnḍapa in een rijk beladen *hemelboom*: men versiert het gebouw met guirlandes van onontloken of nog gele palmbladeren en men hecht er bogen aan met franjes van hetzelfde blad; de stijlen worden getooid met heele trossen van pisangs, klappernoten en bloesems, en rondom het heele gebouw hangt men draperieën van het antieke k a s a n g -weefsel. Men denke niet dat dit alles slechts profaan ornament is; de Serière doet het duidelijk uitkomen dat deze versiering een oud gebruik is en voor het gewijde

---

[1]) Zie boven, p. 395 vlg.

spel absoluut noodzakelijk wordt geacht [1]). Allerlei kleine eigenaardigheden in de manier van vertooning, waarop ik boven reeds de aandacht vestigde, daar zij den indruk wekten dat ook de topeng in wezen als een geheime ritus dient te worden beschouwd, krijgen in dit licht een beteekenis die niet kan worden misverstaan. Hetzelfde kan men zeggen van de Serière's mededeeling, dat in zijn tijd een maskervertooning altijd nog de bewoners van een *heelen kring van dorpen* te zamen placht te brengen, en dat er een zeker verband bleek te bestaan tusschen dit spel en gebeurtenissen als bruiloften, besnijdenissen en dergelijke. Nog altijd is dan mildheid plicht: iedereen is welkom, en vooral bij voorname, vermogende personen worden ook aan de massa der niet-genoodigden versnaperingen en rijst met toespijzen, op de gebruikelijke wijze in versche pisangbladen gevouwen, aangeboden [2]).

Essentiëel verschilt derhalve de maskervertooning niet van de andere vormen van het Javaansche tooneel. Dat wij bij schimmenspel en topeng ook van een *volledige, materieele* eenheid zouden kunnen spreken, moet echter ernstig betwijfeld worden. Evenals Hazeu dat reeds gedaan heeft, zullen wij ze als parallelle verschijnselen naast elkaar moeten blijven stellen. De vertoonde drama's zijn weliswaar dezelfde, en de acteurs van het maskerspel kleeden en gedragen zich geheel als de poppen van de wajang koelit; maar de topeng-pĕṇḍapa, zooals wij die op Java in gebruik zien, kan, naar het uiterlijk, moeilijk beschouwd worden als dat mannenhuis waarvan wij in de schimmenspel-kajon het schematische — maar, naar men mag aannemen, overigens wèl-gelijkende — beeld vóór ons hebben. De architectuur is geheel anders. Deze pĕṇḍapa schijnt veel kleiner en eenvoudiger, en zij maakt op ons veel meer den indruk van iets zuiver inheemsch. Aan het wezen der zaak verandert dit echter natuurlijk niets. Ook bij de maskervertooning vormen spel en scène een harmonisch geheel; ook deze pĕṇḍapa is het in het bosch verborgen huis waar de goddelijke voorouders wonen en het feest der totale gemeenschap gevierd wordt.

---

1) L.c., p. 17.
2) Ibidem, p. 16—17.

VI.

Strikt genomen, kon hier ons onderzoek worden afgesloten. Het wezenlijke verband van het Javaansche tooneel, in al zijn vormen, met een bepaalde structuur der samenleving is duidelijk geworden; de vroeger voorgedragen opvatting van den zin van het drama, zooals dit, welhaast onveranderlijk van opzet, nog altijd wordt vertoond, vonden wij bevestigd; en wij kennen de ritueele sfeer waarin het moet zijn ontstaan. — Het spreekt intusschen vanzelf dat ik er prijs op stel thans nog een enkelen stap verder te doen, en in het kort wil nagaan, in hoeverre de uitkomsten van het hier geleverde betoog misschien licht werpen op het oude, altijd met zekeren nadruk naar voren geschoven probleem van de *herkomst* van wajang en topeng, of, beter gezegd, in hoeverre ons de verhouding der inheemsche en vreemde elementen daarin nu iets duidelijker kan worden. Want eerst wanneer ook hierover ons oordeel beter gefundeerd zal zijn, zullen wij mogen gaan spreken van een (min of meer) volledige en zuivere waardeering van het belangrijkste verschijnsel uit de oude Javaansche beschaving.

Om begrijpelijke redenen zal ik mij bij de behandeling van dit vraagstuk bepalen tot enkele hoofdzaken, en geen poging doen om de verhoudingen tot in details vast te stellen. Wie dit laatste zou willen beproeven, zou zich de moeite van velerlei speciaal onderzoek moeten getroosten, bij vrij geringe kans op het bereiken van vaste resultaten. Het is zelfs te vreezen dat, reeds op punten van meer gewicht, het ontbreken van historische gegevens zich hier altijd als een ernstige belemmering zal blijven doen gevoelen. Daarbij komt nog dat in den regel de enkele onderzoeker hier het bezwaar zal ondervinden, dat zijn nasporingen hem noodwendig op gebieden brengen, waar het hem niet goed mogelijk is, zelf de waarde der gegevens naar juisten maatstaf te beoordeelen; het was vooral met het oog op deze zijde van de problemen waarvoor het Javaansche tooneel ons stelt, dat ik in den aanvang van deze verhandeling gewaagde van de wenschelijkheid van samenwerking.

Reeds bij een oppervlakkige beschouwing is het duidelijk dat, door de uitkomsten van ons onderzoek, het vraagstuk van de verhouding van het Javaansche tooneel tot de primitieve theaters van het Aziatische vasteland doorzichtiger is geworden. Eenige vaststaande feiten die vroeger niet, of moeilijk, met elkaar in harmonie waren te brengen

— zooals bijv. de omstandigheid dat het schimmentooneel uitsluitend gevonden wordt in het intensief gehindoeïseerde deel van den Archipel, terwijl men toch den sterken indruk krijgt dat in de wajang oeroude, echt-Indonesische, religieuse gevoelens van het Javaansche volk op volmaakt adaequate wijze tot uiting komen — schikken zich nu vanzelf in een rationeel verband. De Javaansche wajang is voor ons thans niet meer het product van een volkomen geheimzinnig, oncontroleerbaar „syncretisme". Doordat wij den oorsprong kennen van het schimmentooneel, kennen wij tevens het mechanisme dat bij zijn migratie werkzaam moet zijn geweest, en dat zijn volledige aanvaarding en zijn onbelemmerde ontwikkeling, geheel volgens zijn eigen aard, in den vreemde mogelijk maakte. Wij kunnen er nu vollen nadruk op leggen dat de wajang innig verweven is met het geheele Javaansche leven, en dat de ritueele waarde van de schimmenvertooning zich zelfs nergens ter wereld zoo duidelijk handhaafde als juist op Java, maar wij behoeven hieraan niet de beteekenis toe te kennen dat het spel, *in dezen vorm*, nu ook een *vinding* is der Javanen; wij dienen er alleen uit te besluiten dat het Javaansche volk te eeniger tijd het instituut van het sacrale mannenhuis heeft gekend, of althans heeft geleefd in dien gesegmenteerden samenlevingsvorm waarin het mannengenootschap als een, weliswaar niet noodzakelijk, maar toch normaal verschijnsel tot ontwikkeling komt. Dit laatste nu is iets dat wij, op grond van de beschikbare ethnographische gegevens, voor uitgemaakt mogen houden, niet alleen voor Java, maar voor den geheelen Archipel.

De geheime mannenbond, in zijn volledigen, klassieken vorm, komt thans in Indonesië nergens anders voor dan op Seran, en daar dan nog alleen in het door de Patasiwa hitam bewoonde gebied; en het is nog altijd een niet volledig opgelost probleem, in hoeverre wij hier moeten denken aan invloed uit (of overgang tot) het naburige Melanesië. Maar het is de verdienste van Duyvendak's onderzoek dat, door de daarbij gevolgde methode, het Kakean-genootschap zich thans aan ons voordoet als een normaal verschijnsel in de samenleving van West-Seran, als iets dat organisch past in de daar bestaande maatschappij-ordening. Deze laatste nu is in wezen precies dezelfde als die van de rest van het eiland, en zij verschilt in den grond evenmin van die der Indonesische volken in het algemeen. De tot hiertoe bekend geworden feiten mogen al niet den indruk wekken dat het mannenhuiswezen *in zijn meest geprononceerden vorm* tot de inheemsche beschaving van den Archipel behoort, het kan toch bezwaarlijk

betwijfeld worden dat Hutton Webster [1]) met recht gebouwen als de bale of sopo der Bataks, de osali op Nias, de oema der Mentaweiers, de lobo van Centraal-Celebes, enz. als zetels van sacrale mannengenootschappen heeft aangemerkt, ook al komt dit in het tegenwoordige gebruik, dat van die huizen gemaakt wordt, niet terstond zoo duidelijk uit. In de meest uiteenliggende deelen van Indonesië heeft men verschijnselen aangetroffen, die als resten van potlatch-ceremoniën te beschouwen zijn [2]). Het mag trouwens a priori in hooge mate waarschijnlijk genoemd worden dat het mannenhuis in eenigerlei gedaante heeft behoord tot het uit het stamland meegebrachte cultuurbezit van de Indonesische immigranten in den Archipel. De onderzoekingen naar dit stamland hebben weliswaar nog niet tot een algemeen aanvaard resultaat geleid, maar er is toch goede reden om aan te nemen dat de voorouders der Austronesiërs eenmaal naburen waren van de Chineezen, en langs de dalen der groote rivieren van Achter-Indië naar de kust zijn getrokken. In het brongebied nu dezer rivieren zijn nog thans verscheidene mongoloïde stammen gevestigd die, naarmate de bestudeering ervan vordert, in allerlei opzichten een steeds opmerkelijker wordende overeenkomst zijn gaan vertoonen o.a. met de bewoners van den Archipel [3]), en die alle, in meer of minder duidelijken vorm, het instituut van het mannenhuis blijken te kennen.

Hiermee vervallen vanzelf de bezwaren tegen de, laatstelijk door Krom helder geformuleerde, argumenten voor een sterk Voor-Indisch element in de Javaansche wajang. Wanneer men eenerzijds overweegt, dat het schimmenspel niet behoort tot het algemeen-Indonesische beschavingsbezit, maar alleen thuis is op Java en Bali, — en anderzijds dat thans vastgesteld is dat ook het oude Indië dit spel, vertoond met behulp van lederen poppen en een scherm van wit linnen, heeft gekend, dan valt er wel niet aan te twijfelen of wij hebben in dit, tot een schimmenvertooning geworden, mannenhuis-ritueel, iets te zien dat door de Hindoe-immigratie op Java is gebracht. Maar dáár, op Java, lag de bodem ten volle bereid om dit spel —

[1]) *Primitive secret societies, a study in early politics and religion* (1908); zie p. 8—9.

[2]) Voor Borneo wees ik op eenige feiten in: *Naar aanleiding van eenige maskers van Borneo* (*Nederl. Indië, Oud en Nieuw*, 1928, p. 35—64).

[3]) Zie het voorwoord van Henry Balfour (p. X—XI) bij: J. P. Mills, *The Ao Nagas* (1926). — Vgl. ook: S. K. Chatterji, *The foundations of civilisation in India*; in *Tijdschr. Bat. Gen.* LXVIII (1928), p. 65—91, en vooral p. 86 vlg.

in zijn eigen, bijzonderen aard — te ontvangen en in het inheemsche beschavingsbezit in te lijven. Eenig compromis was hier, om zoo te zeggen, overbodig. De termen „vreemd" en „eigen" zijn telkens op weg hier hun volle beteekenis te verliezen [1]. Wij begrijpen in dit licht beter de zich altijd, bij de bestudeering der oude Javaansche beschaving, voordoende moeilijkheid, als het er op aankomt Indische en Indonesische elementen zuiver van elkaar te scheiden. De door de Hindoe's meegebrachte geestelijke cultuur moet, in haar grondslagen en voorzoover de groote massa van het volk daar deel aan had, in sterke mate congeniaal geweest zijn aan Javaansche voorstellingen en begrippen; en wat speciaal het schimmenspel betreft, dit kon op Java zijn ritueele waarde behouden, — misschien moeten wij zeggen: herkrijgen. De aanwezigheid van een zoo goed als volledig stel zeer oude, zuiver Javaansche kunsttermen voor de wijze van opvoering der lakons en voor allerlei details in den bouw dier drama's kan ons nu niet meer verwonderen. Van iets geheel nieuws was hier voor de Javanen geen sprake. Voor een groot deel moeten de gangbare benamingen uit het eigen, Javaansche, ritueel onmiddellijk hebben gepast; en voor de overige ligt het nu voor de hand dat zij, bij de overname, zonder bezwaar en met volkomen begrip konden worden vertaald.

Men bemerkt dat in de hier voorgestelde reconstructie van den gang van zaken onze overtuiging geïmpliceerd ligt, dat op het Oud-Indische schimmenspel al die beschouwingen van toepassing zijn, waartoe het onderzoek van de *Javaansche* wajang ons heeft gebracht, d.w.z. dat ook deze vertooning — waarvan ons het vroeger bestaan, maar vrijwel niets-méér, bekend is — teruggaat op een mannenhuis-ritueel. — Hebben wij daartoe echter het recht? Bij de bestudeering van het Javaansche schimmenspel maakten wij uitsluitend gebruik van *Javaansche* gegevens, — en mag nu zonder meer aan de uitkomsten daarvan een algemeener beteekenis worden toegekend? Is nu meteen van *alle* ons bekende schimmenvertooningen de oorsprong aangewezen? Is het — hoezeer dan ook onwaarschijnlijk — volkomen ondenkbaar dat het Indische spel een geheel andere wordingsgeschiedenis had en ook een geheel anderen bouw vertoonde, en dat het eerst op Java, na een daar bestaand ritueel volkomen in zich te hebben opgenomen, die eigenaardige trekken is gaan vertoonen die de steunpunten werden voor mijn betoog?

[1]) Vgl. Stutterheim, *Oost-Java en de hemelberg*, l.c. p. 348; Pigeaud, *Alexander, Sakèndèr en Sénapati*, in *Djawa* VII (1927), p. 330.

Misschien zou een nauwkeurige bestudeering van de schimmenspelen van het vasteland van Azië ons het materiaal kunnen verschaffen om in deze kwestie tot volledige zekerheid te komen, al zal zich hierbij natuurlijk altijd de moeilijkheid blijven voordoen dat de *Indische* vertooning (die ons het meest interesseert) zich aan alle verder onderzoek onttrekt. Maar het komt mij voor dat het niet noodzakelijk is dezen langen weg te volgen, en dat de gegevens, die ons thans onmiddellijk ten dienste staan, ons reeds voldoende inzicht gunnen in de verhoudingen om allen rechtmatigen twijfel bij ons weg te nemen.

Hierboven [1]) maakte ik er reeds met een enkel woord melding van dat er reden is om aan te nemen dat het in Indië nog levende *poppenspel* trekken vertoont die aan een „geheimen" ritus doen denken; en verder mogen wij, ter kenschetsing van het milieu waarin, naar alle waarschijnlijkheid, zoowel dit marionetten-theater als ook het *Indische schimmenspel* zich hebben ontwikkeld, er waarde aan hechten dat, zonder eenigen twijfel, het oude Indië een dualistische maatschappij-ordening en ook de instelling van het mannenhuis heeft gekend. Mauss toonde aan dat nog in het klassieke Hindoesche recht sporen van het potlatch-instituut voorkomen; en hij maakte er tevens opmerkzaam op dat Indië, onmiddellijk na de Arische kolonisatie, zelfs in dubbelen zin „un pays de potlatch" behoort te worden genoemd. Het is niet alleen bij de stammen van Assam en bij de Moeṇḍa-volkjes dat deze totale ceremonie (nog heden ten dage) wordt gevonden, maar zij behoorde ongetwijfeld ook tot het eigen beschavingsbezit der Ariërs. Wij mogen aannemen dat in Indië deze beide stroomingen zijn samengevloeid en elkaar daar hebben versterkt [2]). — Als een aanwijzing van meer direct belang mag zeker het feit worden aangemerkt dat de oude verhalen-kringen die, zoowel in Indië als in het gehindoeïseerde Java, in de eerste plaats de stof leveren voor dramatische vertooningen, blijkbaar thuishooren in de sfeer van het mannenhuis. Volgens Mauss dienen wij het Mahâbhârata in zijn geheelen opzet te beschouwen als „l'histoire d'un gigantesque potlatch", en ook in allerlei episoden van het groote epos ziet hij ditzelfde ritueele en mythische thema telkens weer naar voren komen, zij het dan ook verhuld en min of meer verminkt door de litteraire en theologische omwerking die deze stof heeft ondergaan in de

---

[1]) Zie blz. 392, noot 1.

[2]) M. Mauss, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*; in *Année sociologique*, nouv. série I (1925); zie p. 140 vlg.

klassieke redactie die tot ons is gekomen [1]). Dit verschijnsel bepaalt zich niet tot den Mahābhārata-cyclus. In ditzelfde licht moeten ongetwijfeld ook de resultaten geplaatst worden van Stutterheim's onderzoek naar de verhouding der verschillende Indonesische Rāmāyaṇa-redacties tot elkaar en tot Vālmīki's beroemd epos [2]). Het bleek daarbij dat door mij, bij de verklaring van allerlei trekken waardoor de Javaansche Rama-lakons zich onderscheiden van het klassieke Rāmāyaṇa, op al te exclusieve wijze nadruk was gelegd op Indonesische invloeden. Stutterheim toonde overtuigend aan dat men ten onrechte deze lakons steeds had geplaatst naast de litteraire Indische redactie, en dat er alle reden is om meer aandacht te schenken aan de talrijke, maar niet zoo gemakkelijk bereikbare, populaire versie's; in deze laatste bleken nl. juist zoodanige afwijkingen voor te komen als die door mij in direct verband waren gebracht met de kenmerkende trekken der wajang-techniek, d.w.z. met de hoofdlijnen der sociale structuur die daaraan ten grondslag ligt. Deze nieuwe gegevens — waarvan de groote beteekenis voor de kwestie, die ons hier bezighoudt, pas geheel duidelijk wordt, wanneer men in aanmerking neemt welk een voorname plaats de geschiedenis van den held Rāma inneemt in het geheele tooneel-repertoire (dat van het schimmenspel niet uitgezonderd) van Voor- en Achter-Indië [3]) — richtten zich niet tegen de door mij voorgestelde lakon-interpretatie als zoodanig, maar wèl werd het nu duidelijk dat deze verhalen lang niet zoo specifiek-Indonesisch zijn als eerst werd gedacht, en dat de sociale verschijnselen waarop die verklaring in laatsten aanleg terugging, niet alleen op Java, maar reeds in Voor-Indië moesten worden gezocht. — Eindelijk mag ook in dit verband de kajon nog even ter sprake worden gebracht; immers, indien wij konden aannemelijk maken dat dit stuk (dat altijd, van ver of van nabij, naar den stamtempel terugwijst) reeds onder de accessoires van het Indische spel voorkwam, zou de kwestie meteen beslist zijn. Nu is het afdoende bewijs natuurlijk moeilijk te leveren, maar het moet toch wel in hooge mate waarschijnlijk worden geacht, dat ook de Indiërs de kajon hebben gekend. Het is nauwelijks denkbaar dat de Javanen de overige lederen poppen van de Hindoe's zouden hebben overgenomen, en deze ééne gewichtige figuur daaraan zouden hebben

[1]) Mauss, l.c., p. 143.
[2]) W. F. Stutterheim, *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien* (1925); zie vooral hfst. V, p. 103 vlg.
[3]) Vgl. Stutterheim, ibidem, p. 12, 13, 17.

moeten toevoegen, te minder wanneer men let op de voorname plaats die de voorstelling van den hemelberg-boom in het Indische leven blijkt te hebben ingenomen. Daarbij komt nog dat elders op het Aziatische continent de goenoengan wèl aangetroffen is, n.l. in het Turksche Karagöz-spel en waarschijnlijk ook in het Siameesche schimmentooneel. Bij het laatstgenoemde spel bevinden zich onder de vaste rekwisieten geregeld eenige losse boomfiguren; of wij hierin kajon's mogen zien, in den zin dat zij, evenals het Javaansche schermpje, gebezigd worden ter aanduiding van de beteekenis der geheele scène, wordt nergens vermeld, doch dit is toch niet onwaarschijnlijk. Onder deze figuren zijn er n.l. die ons beschreven worden als *„een berg met boom, vogels, apen, enz."* [1]), en die derhalve een soortgelijke combinatie van voorstellingen vertoonen als wij altijd op de goenoengan aantreffen. In de Turksche schimmenvertooning wordt de kajon (g ö s t e r m e) nog regelmatig op dezelfde wijze gebruikt als dit op Java geschiedt, en ik wees er boven reeds op dat de daarop aangebrachte voorstelling van twee met elkaar vechtende dieren overeenkomt met een van de meest karakteristieke details van het Javaansche stuk [2]).

Feiten als deze, beschouwd in hun onderling verband, maken ongetwijfeld de, uit anderen hoofde reeds plausibele, opvatting dat wij alle ons bekende schimmenspelen als een eenheid moeten beschouwen, weer veel waarschijnlijker. En in ieder geval mogen wij er uit besluiten dat de vertooning die door de Hindoe's naar den Archipel is gebracht, niet *essentiëel* zal hebben verschild van wat wij als Javaansche wajang kennen. Wèl natuurlijk in vele details en in tal van uiterlijkheden. In de migratie van belangrijke cultuurelementen voltrekt zich (ook wanneer wij het mechanisme kennen dat daarbij werkzaam was) een voor ons in velerlei opzicht mysterieus proces van uitwisselingen en versmeltingen, dat *nieuwe* vormen

---

[1]) F. W. K. Müller, *Nang, Siamesische Schattenspielfiguren im Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin;* in *Internat. Archiv f. Ethnogr.* VII (1894), Supplement; zie Tafel I B, Fig. 12. — Ook in een stel Siameesche wajangpoppen in 's Rijks Ethnogr. Museum bevinden zich enkele figuren die, volgens de beschrijving, „een boom op een rots" voorstellen.

[2]) Ook de gösterme, waar men deze voorstelling der twee vechtende dieren niet aantreft, doen toch de nauwe geestelijke verwantschap van het Turksche en het Javaansche schimmenspel duidelijk genoeg uitkomen. Men zie onder de, in H. Ritter's *Karagöz* (1924) afgebeelde, gösterme vooral de figuren 13 en 14: de eerste vertoont een zwaren boom, waarom zich een slang kronkelt; de tweede eveneens een boom die, bij wijze van vruchten, jonge menschen draagt, die door een veelkoppig monsterdier worden verslonden.

schept van een veelal verrassend *eigen* karakter. Naarmate de waarschijnlijkheid toeneemt, dat het schimmentooneel zich uit één centrum heeft verspreid, wordt de zeer particuliere aard van alle locale vormen daarvan des te opmerkelijker. Ook wat men „wajangstijl" noemt is nergens ter wereld aangetroffen buiten Java, en de lakons zijn in strikten zin te beschouwen als *Javaansche* litteratuur; er zal altijd reden zijn om bij de analyse dezer drama's ook die factoren te laten gelden waarop ik vroeger al te uitsluitend den nadruk legde. Zonder gevaar voor misverstand — daar wij het oeroude, zoowel Indische als Indonesische, ritueel kennen dat erin verborgen ligt — mogen wij thans, met Krom, de wajang een Hindoe-Javaansche schepping noemen. Men ontkomt niet aan den indruk dat het Indische spel zich op Java heeft verjongd en vernieuwd. Het schijnt een evolutie die als het ware weer naar den oorsprong terugleidt. Kenmerkende voorstellingen als de kalpavṛkṣa en de kīrtimukha, die met den stamtempel en met het tooneel genetisch samenhangen en die in de ons bekende kunst van Voor-Indië geen zeer vooraanstaande plaats innemen, komen op Java als kajon en banaspati tot weergalooze ontwikkeling [1]); zij vertoonen zich daar in ongekende duidelijkheid en in haar volle religieuse waarde.

* * *

Ook wie zich met bovenstaande beschouwingen kan vereenigen, zal er toch maar ten deele door bevredigd zijn. Zij geven ons wel een algemeen inzicht in de wording van het Javaansche tooneel, maar brengen ons slechts weinig nader tot het meer in het bijzonder gewenschte doel: de aanwijzing in concreto hoe hier het vreemde aan het inheemsche raakte, en hoe deze beiden op elkaar inwerkten. Het is duidelijk waar de moeilijkheid ligt. Wij kennen weliswaar *in het algemeen* den aard en de structuur der verschijnselen die hier met elkaar in contact zijn gekomen, maar toch blijven zij beide voor ons min of meer abstracties. Aan den eenen kant is het een *verdwenen* Indisch spel, waarvan wij niet eens een globale beschrijving bezitten, aan den anderen kant een oud sociaal en religieus instituut, welks vroeger bestaan op Java wetenschappelijk postulaat mag worden genoemd, maar dat wij daar toch nooit in de realiteit hebben gezien.

Om aan dit bezwaar althans eenigermate tegemoet te komen, meen ik dat wij goed zullen doen een van die Indonesische bouwwerken,

---

[1]) Vgl. *A note on Kirtimukha: being the life-history of an Indian architectural ornament*; in *Rūpam* (1920), p. 11 vlg.

die aan Hutton Webster toeschenen tot de sacrale mannenhuizen te mogen worden gerekend, aandachtig in oogenschouw te nemen. Om verschillende redenen kies ik daarvoor de Mentaweische oema. Het is weliswaar nog niet definitief uitgemaakt welke plaats de Mentaweiers innemen in het geheele verband der Austronesische volken, maar wij zijn er in ieder geval zeker van dat zij gebleven zijn buiten de invloedssfeer van de Hindoe-immigratie in den Archipel, en wij mogen hun beschaving beschouwen als een locale nuance van een zeer oude, algemeen-Austronesische cultuur. En voorts zijn wij thans ook heel wat beter tot oordeelen in staat dan Webster dat in 1908 was: toen was het wetenschappelijk onderzoek der Mentawei-groep nog nauwelijks begonnen, terwijl wij thans de beschikking hebben over talrijke, vrij goed gecontroleerde gegevens [1]).

De oema der Mentaweiers is het sacrale vereenigingsgebouw, en in vele gevallen tevens het gemeenschappelijke woonhuis, van de gezamenlijke leden van een groep die eveneens oema genoemd wordt. Het komt wel voor dat er in een nederzetting slechts ééne oema is, maar meestal zijn er meer van deze groepen, die dan alle haar eigen huis bezitten. Er behoeft niet aan te worden getwijfeld hoe wij deze Mentaweische oema dienen te beschouwen; het staat vast dat zij een vroegere *clan* is, maar een van de voornaamste clankenmerken, de exogamie, vertoont zij thans niet meer. Men huwt ook nog wel *buiten* de oema, maar strikt noodig is dat niet meer. Uit den aard der verwantschapsbenamingen echter en uit andere verschijnselen kan men nog opmaken, dat er vroeger een bepaald verbod moet hebben bestaan om iemand uit de eigen oema tot vrouw te nemen; en het is zelfs wel mogelijk zich er een denkbeeld van te vormen, hoe men er toe gekomen is van dien regel te gaan afwijken [2]). — Het spreekt vanzelf dat door het verdwijnen van de verplichte clan-exogamie de oema op vele plaatsen in de Mentawei-

---

[1]) Deze nieuwe gegevens vindt men in: J. F. K. Hansen, *De groep Noord- en Zuid-Pageh van de Mentawei-eilanden*, in deze *Bijdragen* 70 (1915), p. 113 vlg.; A. C. Kruyt, *De Mentaweiers*, in *Tijdschr. Bat. Gen.* LXII (1923), p. 1 vlg.; dez., *Een bezoek aan de Mentawei-eilanden*, in *Tijdschr. Aardrijksk. Gen.* 2e Serie XLI (1924), p. 19 vlg.; E. M. Loeb, *Mentawei social organization*, in *American Anthropologist*, new ser., 30 (1928) p. 408 vlg.; dez., *Shaman and Seer*, ibidem 31 (1929), p. 60 vlg.; dez., *Mentawei religious cult*, in *University of California publications in Americ. anthropol. and ethnol.*, 25 (1929), p. 186 vlg.; dez., *Mentawei Myths*, in deze *Bijdragen* 85 (1929), p. 66 vlg.; P. Wirz, *Het eiland Sabiroet en zijn bewoners*, in *Nederlandsch-Indië, Oud en Nieuw*, XIV (1929).

[2]) Kruyt, *De Mentaweiers*, p. 28.

eilanden het karakter heeft aangenomen van een vrijwel gesloten, in zichzelf volledige samenleving. Bij de groote feesten — die overigens nog allerlei trekken van de potlatch vertoonen — merkt men, voorzoover uit de beschrijvingen valt op te maken, niet heel veel meer van het besef, dat de oema slechts een deel is van een grootere gemeenschap. Kruyt gaat zelfs zoover te zeggen dat de eene oema met de andere niets heeft uit te staan[1]; doch dit kan toch niet geheel juist zijn. Het blijkt n.l. nog altijd gewoonte te zijn dat, wanneer een groep het groote werk onderneemt om voor zich een nieuw gemeenschapshuis te bouwen, zij bij verschillende gelegenheden daarin wordt bijgestaan door leden van andere oema's. Men kan dit niet anders opvatten dan als een uiting van dat onderling dienstbetoon dat overal de verhouding der afdeelingen eener totale gemeenschap karakteriseert; vooral wanneer men ziet dat ook op Mentawei deze helpers voor hun moeite worden beloond met een deel van het vleesch der bij den bouw en de inwijding van het huis geslachte *offerdieren*[2]. Blijkbaar wordt de religieuse verwantschapsband nog altijd gevoeld. — Voorzoover de ruimte het toelaat wonen in den regel alle oema-genooten in het gemeenschapshuis bijeen; alleen die families, voor wie daar geen plaats is, vestigen zich in afzonderlijke gezinswoningen (lalĕp) die in de nabijheid worden gebouwd. *Altijd* uitgesloten van het wonen in het clanhuis zijn die jonge mannen en vrouwen, die de facto gehuwd zijn, maar wier huwelijk nog niet ritueel bevestigd is in de oema: zij worden beschouwd als niet volledig geïnitiëerd, hoewel zij er wel den leeftijd voor hebben. Deze gezinnen bezigen primitieve hutten (roesoek) als tijdelijke verblijfplaats.

Van de verhouding der seksen tot elkaar, en van de relatieve beteekenis dezer groepen in maatschappelijk en religieus opzicht, kan men zich reeds een denkbeeld vormen uit enkele, onmiddellijk in het oog vallende regels en voorschriften. De verwantschap wordt steeds gerekend in de *mannelijke* lijn; en huwt iemand met een vrouw uit een andere oema, dan wordt deze op plechtige wijze opgenomen in de groep van haar *echtgenoot*. De religieuse verplichtingen (die op de Mentawei-eilanden, van wege een eigenaardige hypertrophie van het taboe-systeem, buitengewoon talrijk en lastig zijn) drukken in haar volle zwaarte alleen op de *volwassen, wettig gehuwde mannen*; de vrouwen zijn door veel minder bepalingen gebonden, en staan in

[1]) Kruyt, *Een bezoek aan de Mentawei-eilanden*, p. 34.
[2]) Loeb, *Mentawei religious cult*, p. 203, noot 24.

dit opzicht vrijwel gelijk met de jongelieden [1]). Ook in het wereldlijk bestuur van de oema neemt de *man* (of liever de mannengemeenschap) de vooraanstaande plaats in. Het hoofdeling-instituut is bij de Mentaweiers nog slechts in opkomst; er is wel reeds een geestelijke chef (rimata) die den cultus leidt, de offers brengt, voor de instand-houding der oude inzettingen waakt, en de levenskracht beschermt van de gemeenschap en van al haar leden, maar de eigenlijke bestuursmacht heeft zich nog niet in één persoon geconcentreerd. Zij berust bij alle volwassen *mannen* gezamenlijk [2]).

De domineerende positie, en tevens de vrij gesloten aard, van de mannengemeenschap tegenover de gezamenlijke vrouwen komt echter pas volkomen duidelijk uit, wanneer men tevens de inrichting van de oema nagaat, en het gebruik dat van de verschillende onderdeelen van het huis gemaakt wordt. Het blijkt dan dat op dit gebouw, of althans op een deel ervan, wel degelijk de naam „mannenhuis" van toepassing is; de (meer voorname) vóórzijde is geheel voor de mannen gereserveerd, terwijl de (veel minder belangrijke) achterkant de plaats is der vrouwen en kinderen. Het front treft terstond weer door een fraaie symmetrie [3]); en de aard van de plek, waar de gemeenschap voor haar groote ceremoniën bijeenkomt, wordt hier op Mentawei op ongeveer dezelfde wijze aangeduid als wij dit elders bij de mannenhuizen zagen. Ook hier bevindt zich vóór de oema — dus aan de *mannenzijde* van het gebouw — een omheind stukje grond (kinoeboe) waarop allerlei gewassen zijn geplant. Van deze plek en van de planten, die er groeien, gaat wijding uit over het geheele omliggende terrein: men meent dat bij groote plechtigheden een geest zich in dit sacrale bosch ophoudt om de dansen, die daaromheen worden uitgevoerd, gade te slaan; en men houdt geen offer voor compleet zonder de bladeren van deze struiken. Voorts staan er op het oema-erf nog twee heilige boomen geplant: lange bamboe-staken n.l., die geheel zijn omwonden met aren- en sagoe-blaren [4]).

De inwendige inrichting van het huis wordt het beste duidelijk, wanneer men daarbij het hierachter afgedrukte plan raadpleegt [5]).

[1]) Kruyt, *De Mentaweiers*, p. 13 vlg.

[2]) Loeb, *Mentawei social organization*, p. 409.

[3]) Zie Loeb, *Mentawei religious cult*, pl. 71, fig. c; Wirz, l.c. plaat op p. 338.

[4]) Kruyt, *De Mentaweiers*, p. 73; dez., *Een bezoek aan de Mentawei-eilanden*, p. 34—35. — Wanneer (bij de groote poenen-perioden) het geheele district in een sacraal terrein veranderd wordt, richt men op alle toegangswegen dergelijke palen op.

[5]) Zie plaat VI, fig. 1.

— Langs een primitieve trap komt men eerst op een, soms gedeeltelijk overdekte, voorgalerij (a), waar des avonds de jonge *mannen* bijeenkomen om met elkaar te praten en zich te vermaken, en die verder gebruikt wordt om gasten te ontvangen. Hierachter ligt dan het voornaamste gedeelte van het gebouw (b), het zoogenaamde „inwendige van het huis" (b a t o e m a). Dit is het eigenlijke mannenverblijf, zoowel raadzaal als tempel, en terstond als zoodanig kenbaar. Het is een duister, groot vertrek, waar de o e m a al haar gewijd bezit bewaart; gongs, trommen, met blaren versierde trofeeën van ritueele jachtpartijen, van hout vervaardigde dierfiguren, enz.; soms zijn ook de houten stijlen bewerkt tot beelden van voorouders in menschelijke gedaante. Al deze voorwerpen genieten vereering en zijn onmisbaar bij den cultus; als men het zou wagen er iets van te verwijderen, zouden de leden der o e m a zeker door een groot onheil getroffen worden. Boven de deur, die toegang geeft tot de gang (c), hangt nog een bijzonder heilig stuk, de d j a r a i, een uit hout gesneden en beschilderde herte- of apekop, of ook wel een werkelijke apeschedel [1]), die gevat is in een met snijwerk versierd stuk hout; vooral aan dit voorwerp worden groote krachten toegeschreven. Op Sabiroet zijn de wanden van deze zaal bovendien rijk gedecoreerd met allerlei conventioneele figuren, waarvan de oorspronkelijke religieuse beteekenis niet twijfelachtig is wanneer men ziet dat sommige daarvan ook als tatoeëerpatronen worden gebruikt; voor het meerendeel zijn het gestileerde afbeeldingen van dieren, soms ook van planten of plantendeelen. Het is in dit vertrek, dat bij de groote feesten de ritueele dansen worden uitgevoerd; de deelnemers treden in paren op, en bootsen de karakteristieke bewegingen en houdingen na van bepaalde dieren: vleermuis, zeearend, hoenders, varkens, reigers, apen, enz. Het is strikt verboden deze dansen ergens anders dan in de b a t o e m a uit te voeren [2]). De vrouwen worden uit deze gewijde ruimte niet bepaald geweerd, en zij nemen zelfs wel deel aan de dansen; maar dit neemt niet weg, dat toch dit stuk van het huis meer bepaald het terrein der mannen is. Hier slapen dan ook de jongens en jongelingen, en tijdens de perioden der godsdienstige plechtigheden brengen ook de getrouwde mannen er den

[1]) Wirz, l.c., p. 340.

[2]) Het doet uiterst zonderling aan, Wirz naar aanleiding van deze ceremoniën te zien opmerken (l.c. p. 248): „Deze gebruiken hebben echter niets te maken „met totemisme en ook niets met een direct geloof aan zielen. Evenmin kent „men aan de in de o e m a opgehangen beenderen en schedels zulk een beteekenis „toe. Het zijn louter zegeteekenen van de jacht".

nacht door[1]). — Bij het betreden van de gang (c) komt men in het meer profane deel van de oema. Hier bevinden zich aan weerskanten kamertjes (d) die als gezinswoningen dienst doen voor de volledig gehuwde oema-leden; en is men de gang ten einde geloopen, dan komt men in een achterhuis (e), waar in den regel de vrouwen haar werk doen en ook de kinderen zich ophouden. Deze achtergalerij (oet noema) heeft intusschen tevens eenigermate een gewijd karakter; men zou het, tot op zekere hoogte, een sacraal vrouwenverblijf kunnen noemen, een (veel minder gewichtige) weerga van de bat oema. Bij bepaalde gelegenheden (b.v. wanneer de mannen uitgetrokken zijn voor een ritueele jacht) zijn de vrouwen verplicht in de oet noema samen te komen; door haar aanwezigheid daar worden zij geacht storende invloeden weg te nemen en het gewijde werk der mannen te steunen. Meer dan steunen is dit evenwel niet; de eigenlijke actieve cultus concentreert zich geheel in het voorste gedeelte van het huis. Alleen aan het front van de oema bevindt zich dan ook naast de ladder, waarlangs de mannen altijd de voorgalerij bestijgen, nog een andere trap (de zoogenaamde „geestenladder" of „apenladder"[2]), die alleen bij de groote feesten gebruikt wordt. Wanneer, in een bepaalde phase van den ritus, de rimata de geesten oproept van die dieren (vooral herten en apen) die voor de Mentaweiers een bijzondere religieuse waarde hebben en in de mythen wel als hun voorouders optreden, dan worden deze geacht zich langs deze sacrale trap naar de oema te begeven om aan de plechtigheden deel te nemen.

Vat men het hier gezegde samen, dan kan worden geconstateerd dat bij de Mentaweiers de groep der volwassen mannen zich als een vrijwel gesloten gemeenschap uit het geheel der samenleving afzondert, en dat de positie der mannen, zoowel in sociaal als religieus opzicht, die der vrouwen in belangrijkheid verre overtreft. Men kan eigenlijk hier nog spreken van een *essentieel* onderscheid. De inrichting van de oema is in het kort als volgt te kenschetsen: het, uit twee in elkaar loopende afdeelingen bestaande, voorhuis is het verblijf der mannen en der goden, en hier is alle wereldlijke en geestelijke macht en waardigheid geconcentreerd; daarachter ligt het profane deel van het gemeenschapshuis, terwijl, geheel aan het eind, voor de

---

[1]) Op Sahiroet doen ook de gehuwde mannen dit *altijd*. — Zie Kruyt, *Een bezoek* enz., p. 35.
[2]) Loeb, *Mentawei religious cult*, p. 203, noot 25.

vrouwen een speciale ruimte is gereserveerd die niet geheel zonder religieuse beteekenis is. —

Het moet ongetwijfeld een hachelijk pogen schijnen om nog in dezen tijd, in het moderne Java, een gebouw te gaan zoeken, waarvan men op goede gronden kan aannemen dat het inheemsch en ouderwetsch is, en dat als een parallel zou kunnen worden geplaatst naast de o e m a der Mentaweiers. Maar als een wegwijzer kan hier het boven[1]) opgemerkte feit dienst doen, dat er op Java nog altijd een bepaald woningtype is waarvan het voorstuk (de pĕnḍapa) bij sommige gelegenheden als een kajon wordt opgesierd, en dat wij daarom toen reeds het „mannenhuis" noemden. Aan de eenvoudige desahuizen (die dan ook geheel zonder ritueele beteekenis zijn, en waarbij van buiten noch van binnen iets van symmetrie is te bekennen) komt deze pĕnḍapa niet voor; maar aan het groote huis, zooals dat in gebruik is bij de hoofden en aanzienlijken, mag zij niet ontbreken[2]). Zulk een woning bestaat uit drie afzonderlijke gebouwen, die een aaneensluitend geheel vormen, maar toch alle een eigen dak hebben; en eerst een zoodanig complex voldoet, naar Javaansche begrippen, aan de eischen die aan een *volledig* huis te stellen zijn[3]). Hier valt ook terstond weer een zekere evenwichtigheid in de proporties op, en gaat men nauwkeurig na hoe de inrichting[4]) is en tot welke doeleinden de verschillende vertrekken gebezigd worden, dan bemerkt men dat in het bouwplan van dit complete Javaansche huis gelijke gedachten en gevoelens tot uiting komen als aan de indeeling van de o e m a der Mentaweiers ten grondslag liggen. Men komt hier in volkomen dezelfde sociale en religieuse sfeer.

Het voorste huis (S), de s a l o e, is een open of slechts met halve wanden afgeschoten pĕnḍapa, die gebruikt wordt om gasten te ontvangen en om de topeng op te voeren. Van het volgend deel der woning is ze vaak door een gevlochten bamboezen wand gescheiden, meestal echter slechts gedeeltelijk; in het midden is altijd een doorgang die slechts zelden door een deur gesloten is. Vooral van deze tweede ruimte (K), de p a r i n g g i t a n of k a m p o e n g, wordt

[1]) Blz. 426.

[2]) In de Soenda-landen ontbreekt de pĕnḍapa vaak; ze wordt daar dan voor bepaalde gelegenheden aan het huis aangebouwd of als een afzonderlijk gebouwtje opgericht.

[3]) Zie C. Poensen, *Javaansche woningen en erven*, in *Meded. Nederl. Zend. gen.* XIX (1875), p. 101—146; L. Th. Mayer, *Een blik in het Javaansche volksleven* (1897) I, p. 49 vlg.

[4]) Vgl. hierachter plaat VI, fig. 2.

opgegeven dat ze alleen in huizen van lieden van hoogeren stand voorkomt, maar zij is daar dan ook het *voornaamste* deel van de geheele woning; soms zijn er twee kamers in afgeschoten, die als logeervertrekken voor gasten dienst doen, en verder wordt, zooals bekend is, hier ook de wajang vertoond. Achter deze p a r i n g g i t a n ligt het achterhuis (o m a h b o e r i), waarvan de ruimte in den regel ingedeeld is tot zes vertrekken, waarvan er drie aan den achterwand grenzen; tusschen p a r i n g g i t a n en o m a h b o e r i bevindt zich *altijd een volledige wand*, van vlechtwerk of van hout, met een deur (d) in het midden.

Het feit dat deze wand *volledig* is, heeft diepe beteekenis; dit beschot is het uiterlijk teeken van een *wezenlijk* onderscheid tusschen het voorhuis en het achterhuis dezer Javaansche woning. De geheele sfeer is anders. Het voorhuis, dat ook hier, evenals op Mentawei, uit twee ineenloopende vertrekken bestaat, is geheel gereserveerd voor het openbare en sacrale leven, en tevens is het meer bepaald het terrein van den *man*. Hier ontvangt en herbergt het gezinshoofd zijn gasten; en wanneer bij de hoogtijden, die van ouds de geheele gemeenschap te zamen brengen, de goddelijke voorouders worden uitgenoodigd om de familie met een bezoek te vereeren, draagt de eigenaar van het huis zorg dat heel het ceremonieel zich afspeelt in dit voorste gedeelte. Hij zal dan — *uitsluitend door mannen* — een topeng-uitvoering doen geven in de s a l o e, die voor de gelegenheid door een versiering met bloem- en bladguirlandes herschapen is in een kajon; of hij neemt een dalang in dienst om de wajang te vertoonen in de p a r i n g g i t a n, en wel in zoodanige opstelling dat de vrouwen van uit de o m a h b o e r i door de geopende deur slechts de schimmen kunnen zien, terwijl de *mannen* zich in den huistempel zelf bevinden en met de gewijde figuren in onmiddellijke aanraking komen. — Het achterhuis heeft ook hier een profaan karakter; hier gaat het dagelijksche leven van het gezin zijn gang, waarin vanzelf de vrouw een belangrijke plaats inneemt. Maar een deel van deze o m a h b o e r i heeft weer ritueele beteekenis; evenals in de o e m a van Mentawei ligt deze sacrale ruimte tegen den achterwand van het huis, en ook hier is zij bepaald bestemd voor de *vrouw*. Zooals men op het schema ziet, bevinden zich daar drie vertrekken, waarvan het middelste b o m a of s ĕ ṇ ṭ o n g t ĕ n g a h heet; in de Vorstenlanden spreekt men van k o b o n g a n [1]). Dit kamertje is bij aanzienlijke

[1]) Zie ook: Hazeu, *De kobongan in het Javaansche huis*; in *Verslag van het eerste congres van het Oostersch Genootschap in Nederland* (1921), p. 39.

lieden in den regel niet in profaan gebruik; aan de voorzijde is het vaak open of alleen maar door een gordijn gedeeltelijk aan het gezicht onttrokken. De ruimte wordt vrijwel geheel ingenomen door een soort van staatsiebed met een groot aantal op elkaar gestapelde kussens. Verder bewaart men er allerlei ouderwetsche voorwerpen die bij den eeredienst gebezigd worden: een waterkruik, een pot met de vaste ingrediënten voor een offer aan de voorouders, enz. Vóór de k o b o n g a n staan vaak één of meer antieke lampen, en soms ook twee beschilderde houten beelden, die een man en een vrouw in oud-Javaansch kostuum voorstellen. Iederen Donderdagavond wordt hier wierook gebrand; en de oude adat wil dat bruid en bruidegom, op den avond van hun huwelijksdag, eenigen tijd op fraai versierde zetels vóór de k o b o n g a n gaan zitten. — Op de beteekenis van dit gewijde vertrekje valt terstond licht, als men er op let dat, volgens de traditie [1]), de h o m a oorspronkelijk bestemd was om Dèwi Sri bij zich in huis te ontvangen. Dèwi Sri toch is de beschermgeest van de rijst, maar eigenlijk is zij — zooals ik elders [2]) heb aangetoond — de goddelijke representante van de linkerstamhelft, de *vrouwelijke* voorouder van het Javaansche volk. Het is geheel in overeenstemming hiermee dat, wanneer de jonggehuwden daar in staatsie zitten, zij omgeven zijn door de *vrouwelijke* gasten en familieleden [3]). En als niet minder teekenend moet ons in dit verband de bestemming treffen, die doorloopend aan de beide aangrenzende vertrekjes gegeven wordt; in de s ĕ ṇ t o n g bergt men het breekbare huisraad, dat men dagelijks voor eten en drinken noodig heeft, en in de s a r o n g gereedschappen als spinnewiel, weefgetouw, enz. „Beide vertrekken (zegt Poensen) bestaan uitsluitend ten behoeve van de vrouw en de huishouding".

Het behoeft niet nader te worden uiteengezet, in welken zin deze doorgaande overeenkomst van de hedendaagsche woning van den aanzienlijken Javaan met een gebouw als de o e m a van Mentawei moet worden opgevat. Wij staan hier niet voor een toevallige gelijkenis in uiterlijkheden, maar voor een volkomen identiteit van de meest essentieele sociale en religieuse voorstellingen. Aan de oorspronkelijke beteekenis van het Javaansche hoofdelingenhuis valt niet te twijfelen; en wij mogen rekenen dat in de geheele inrichting daarvan en in al wat daarmee samenhangt oer-oude, zuiver Indonesische opvattingen

[1]) Hazeu, l.c.
[2]) Zie deze *Bijdragen* 81 (1925), p. 332 vlg.
[3]) Poensen, *Javaansche woningen*, enz., p. 140.

tot uiting komen. Op Java moet zich in lang vervlogen tijden een soortgelijk proces hebben voltrokken als waarvan wij elders het geleidelijk verloop bij wijlen nog kunnen volgen of met zekerheid reconstrueeren; het beschikkingsrecht over de wereldsche en goddelijke zaken, dat eenmaal onverdeeld bij alle volwassen mannen gezamenlijk berustte, heeft zich samengetrokken in één persoon, en wat vroeger het Javaansche gemeenschapshuis was, is geworden tot de woning van dit hoofd. Waarschijnlijk zullen vroeger de afmetingen van het als woonruimte gebezigde achterhuis grooter geweest zijn dan thans; het vóórgedeelte van het gebouw (de saloe, en de paringgitan of omah kampoeng) dat ook heden ten dage nog gereserveerd is voor het openbare leven en voor het ritueel verkeer met de goddelijke voorouders, was toen wat het nu eigenlijk nog is: het Javaansche *mannenhuis*, de bewaarplaats van het gewijde bezit (ringgit), niet van het hoofd alleen en zijn gezin, maar van de geheele groep (kampoeng) die daar haar raadzaal en tempel had [1]). Het is volkomen begrijpelijk dat men ook de kain kasang tot de onmisbare zaken rekent voor de feestelijke decoratie van dit gebouw, en tevens dat men ze uitsluitend dáárvoor mag bezigen. Het moet een oud, *wezenlijk* verband zijn dat in dit vaste gebruik voortleeft [2]). Deze lange, smalle doeken met de geikatte scheringbanen, die ongetwijfeld tot het meest zuiver-inheemsche cultuurbezit van Java behooren, moeten zelf deel hebben uitgemaakt van de ringgit van den hier beleden godsdienst. Nog altijd is de weefster verplicht den nacht, vóór zij aan een nieuwe kasang zal beginnen, wakend door te brengen, terwijl zij wierook brandt bij de garens en de toestellen die zij bij haar werk zal gebruiken; en de gewijde figuren die zij in die scheringbanen weeft, stellen, blijkens de benamingen, voor het meerendeel dieren, planten, en plantendeelen voor [3]).

---

[1]) De Minangkabauers duiden met het woord kampong altijd nog een groote exogame unilaterale verwantengroep aan. — Zie v. Ossenbruggen, *Verwantschaps- en huwelijksvormen in den Indischen Archipel*, in *Tijdschr. Aardr. Gen.* 2e Serie, XLVII (1930), p. 219, Wilken, *Verspreide Geschr.* I, p. 315.

[2]) De kain kasang vertoonen een onmiskenbare gelijkenis met de zeer lange, van vezels vervaardigde en eveneens geikatte, weefsels waarmee sommige Dajakstammen het terrein voor hun tiwah-feest (d.i. de potlatch voor de dooden) versieren of afsluiten. Zie *Catalogus v. h. Rijks Ethnogr. Mus.* dl. II, p. 375.

[3]) J. E. Jasper en Mas Pirngadie, *De Inlandsche kunstnijverheid in Nederl. Indië*, II: *De weefkunst*, p. 166 vlg. — De juistheid der hier gegeven verklaring van de ritueele versiering van het Javaansche huis bij gelegenheid eener maskerspel-opvoering komt wellicht nog beter uit, wanneer men er op let hoe op

Dit inzicht in de oorspronkelijke beteekenis van het groote Javaansche huis is in meer dan één opzicht voor ons van belang. Heel onze voorstelling van het ontstaan van het Javaansche tooneel wint er door aan relief en vooral aan objectiviteit. De ruimte, waar het Indische spel en het Indonesische ritueel met elkaar in contact moeten zijn gekomen en die te beschouwen is als de geboorteplaats van de Javaansche dramatische kunst, hebben wij thans in volle werkelijkheid vóór ons; de diepe grond van de nog altijd geldende inlandsche opvatting, dat s a l o e en p a r i n g g i t a n de bij uitstek geschikte plaatsen zijn om vertooningen van topeng en wajang tot haar volle recht te doen komen, is ons duidelijk geworden. Over het oude ritueel, waartoe dit voorhuis oorspronkelijk bestemd was, hebben wij geen enkel bericht van beteekenis; maar als wij er ons nu een

---

het platteland van Java — vooral daar waar het „volledige" hoofdelingenhuis niet voorkomt — dezelfde materialen nog altijd gebruikt worden om bij *initiatie-ceremoniën* het sacrale terrein aan te duiden; en het is aardig om op te merken dat men dan blijkbaar met die versiering een *bosch* wenscht voor te stellen. In de Preanger Regentschappen, in de afdeeling Tjiandjoer, heeft de besnijdenis plaats op het erf, in een van bamboe opgetrokken huisje zonder wanden en zonder dak, waarvan de stijlen kwistig *versierd zijn met groen en bloemen; vaak worden er allerlei lekkernijen aan opgehangen*. En men noemt dit huisje zeer teekenend: k ĕ b o n a l a s, d.i. „boschtuin", „wilde hof". — Bij Tjiamis kent men deze besnijdenishuisjes niet of niet meer; de operatie geschiedt hier in de open lucht, maar een enkele keer wordt de plek toch met een k a i n k a s a n g afgesloten. — Zeer belangrijk zijn de gegevens die hierover worden meegedeeld uit de zeer geïsoleerde streken in het oosten van de Preanger. Wanneer daar de dag voor de besnijdenis eenmaal is vastgesteld, dan worden allerlei maatregelen genomen, en dan ziet men een arbeidsverdeeling opkomen, die ook elders bij de voorbereiding van een p o t l a t c h zeer gewoon is: de vrouwen gaan zorgen voor de inzameling en toebereiding der levensmiddelen, de mannen halen hout aan voor den bouw van het feesthuis. De leden van het gezin doen dit niet alleen, maar alle verwanten, vrienden en kennissen helpen er aan mee, en zij zijn blijkbaar verplicht dit te doen. Loon krijgen zij niet; de genietingen op het aanstaande feest worden als tegenpraestatie beschouwd voor dit dienstbetoon. Trouwens, ook deze toebereidselen hebben reeds een feestelijk karakter; onder gejuich en gejoel gaat de schaar mannen naar het bosch om het noodige materiaal voor den bouw der b l a ṇ ḍ o n g a n te halen. Deze naam voor het feestgebouw is kenschetsend voor de sfeer waarin wij ons hier bevinden. B l a ṇ ḍ o n g a n beteekent n.l.: „houtkapperij", „de plaats waar boomen geveld en tot balken bewerkt worden"; dit gebouw, waarin de gasten worden ontvangen en waar de vertooningen plaats hebben, wordt dus geacht op een open plek in het bosch te staan, en de versiering met allerlei groen en bloemen toont nog eens ten overvloede aan wat hier beoogd wordt. De eigenlijke besnijdenis geschiedt intusschen niet in deze b l a ṇ ḍ o n g a n, maar in de onmiddellijke nabijheid in de k a s a n g d j i n e u n g, d.i. een plaats, die met k a i n k a s a n g is afgesloten. (Zie B. Schrieke met medewerking van velen, *Allerlei over de besnijdenis in den Indischen Archipel*, in *Tijdschr. Bat. Gen.* LX, 1921, p. 406, 410, 417 vlg.).

voorstelling van trachten te vormen, doen wij dit op steviger grondslag en naar goede wetenschappelijke methode; wij mogen rekenen dat deze voorstelling in de hoofdzaken juist zal zijn. Wij begrijpen nu ook beter hoe met name de wajang-koelit is kunnen worden tot een zoo volledig-Javaansch instituut; en — het belangrijkste van alles — tegelijk hebben wij oog gekregen voor sommige details die, naar het mij voorkomt, alweer duidelijker doen uitkomen, dat tòch deze schimmenvertooning zich in de paringgitan in een voor haar vreemde omgeving bevindt en zich aan nieuwe verhoudingen heeft moeten aanpassen.

Het door de Hindoe's meegebrachte spel is op Java gekomen in de eigen geestelijke sfeer waarin het naar zijn oorsprong thuishoorde; het keerde, om zoo te zeggen, terug naar de plaats waar het was ontstaan, en vond in dit mannenhuis een ritueel waarin het als het ware zichzelf moet hebben herkend. Hoe de details waren van deze zuiver Indonesische gewijde handelingen, en in welke trekken van het ons bekende Javaansche tooneel wij haren invloed nog kunnen herkennen, zullen wij wel nooit met zekerheid kunnen uitmaken; maar wel mogen wij thans redelijkerwijs een essentieele overeenkomst onderstellen van deze ceremoniën met het „groote" ritueel dat — in wezen overal gelijk — in de meer primitief gebleven deelen van den Archipel nog altijd waar te nemen is. Als wij zien van welken aard de vertooningen zijn die daar (o.a. ook in de Mentawei-groep) gegeven worden bij de zoogenaamde „groote" feesten, dan ligt het voor de hand dat wij voor Java gaan denken aan spelen als barongan, djatilan, koeda-képang en dgl., die moeilijk scherp van elkaar te onderscheiden zijn, en die ook thans hun oude ritueele waarde nog niet *geheel* hebben verloren. Met de spaarzame gegevens, die wij over deze spelen in hun huidige gedaante bezitten [1], zullen wij waarschijnlijk wel niet meer tot een volledige reconstructie van hun oorspronkelijken vorm kunnen komen; maar vast staat in ieder geval, dat wij hier te doen hebben met resten van *totale* ceremoniën. Nog altijd vermaakt men zich met deze vertooningen alleen bij besnijdenissen en trouwpartijen; en alle sporen van de oude tweedeeling van het mannenhuis blijken nog niet te zijn verdwenen: uit de beschrijvingen ziet men, dat de, als dieren vermomde, acteurs in

---

[1] Zie Inggris, *De djatilan*, in *Djawa* III (1923), p. 98 vlg.; J. Kats, *Barong op Bali*, in *Djawa* IV (1924), p. 140; W. Stangaard, *Koeda képang*, in *Handelingen van het eerste congres voor de taal-, land- en volkenkunde van Java*, p. 421 vlg.

paren optreden of ook zich in twee partijen verdeelen, die dan, al dansende, elkaar in ceremonieele gevechten bestrijden.

Het is duidelijk dat van de beide hoofdvormen van het officieele Javaansche tooneel het niet het schimmenspel, maar de topeng is, waarin primitieve ceremoniën als deze het duidelijkst voortleven [1]). Trouwens, bij de sterke argumenten die vroeger reeds konden worden aangevoerd tegen de meening, dat het schimmentooneel een zuiver-Javaansche schepping zou zijn, voegen zich thans — nu wij het spel kunnen gaan beschouwen in verband met zijn normale omgeving — weer nieuwe. — In de eerste plaats zou ik eenige waarde willen hechten aan het feit dat men de heiligste plek van de Javaansche woning, waar ook de wajang behoort te worden vertoond, *paringgitan* noemt, zoowel in n g o k o als k r a m a, en niet *pawajangan*. De woordenboeken geven weliswaar ook p a w a j a n g a n op, en het behoeft niet betwijfeld te worden, dat ook dit woord in gebruik is gekomen; maar niemand zal toch ontkennen dat de term r i n g g i t op heel wat exclusiever wijze gebezigd wordt in verband met de *plaats* waar het schimmenspel vertoond wordt dan voor het *schimmenspel zelf* en de daarin optredende *figuren*. Het is teekenend dat, welke beschrijving van het Javaansche huis of van de wijze van opvoering van het Javaansche spel men ook raadpleegt, men *steeds uitsluitend* de benaming p a r i n g g i t a n zal ontmoeten [2]). Deze eigenaardige, zeker onbewuste, voorkeur moet m.i. zóó verklaard worden dat dit gedeelte der Javaansche woning van ouds een bergplaats was van gewijde zaken en dus p a r i n g g i t a n heette, en dat het dezen naam behield ook nadat het nieuwe schimmentooneel hier voorgoed zijn intrek had genomen. — Belangrijker lijkt mij echter wat op te merken valt in het gebruik van de kajon. Zooals wij boven zagen, dient dit stuk te worden beschouwd als een — in de eerste plaats voor de aan de schimmenzijde gezeten toeschouwers bestemde — aanwijzing dat het scherm de gesloten voorzijde van een sacraal mannenhuis verbeeldt; en het spreekt derhalve vanzelf dat de behoefte aan een dergelijk inlichtend teeken eerst kan zijn ontstaan, toen er geen sprake meer was van een ritus *in een mannenhuis*, maar van een ceremonie op een willekeurige plek, die tijdelijk in een min of meer

[1]) De b a r o n g a n moet vroeger wel deel hebben uitgemaakt van het maskerspel, of althans tegelijk daarmee zijn vertoond. — Zie Hazeu, *Bijdrage*, p. 64.

[2]) Poensen, *De Wajang*, in *Med. Ned. Zend. Gen.* XVI, p. 62; dez., *Javaansche woningen* enz. p. 138; Mayer, *Een blik in het Javaansche volksleven* I, p. 55; Hazeu, *Bijdrage*, p. 44; Kats, *Het Javaansche tooneel*, p. 2.

gewijd terrein werd veranderd en als zoodanig moest worden kenbaar gemaakt. Maar op Java is het nog altijd normaal dat de wajang wordt vertoond in de p a r i n g g i t a n, d.i *in het mannenhuis*, en het vaste gebruik van de kajon moet hier dus wel den indruk maken van een anomalie; ook zonder de aanwezigheid van dit stuk kunnen de vrouwen geen oogenblik in twijfel geweest zijn welke beteekenis dat deel van het huis had, dat door de kĕlir aan hare oogen werd onttrokken. — Maar dit is niet het eenige; ook in de *wijze* waarop de goenoengan in de paringgitan wordt gebezigd, moet m.i. een zekere onregelmatigheid opvallen. Op Java bevinden zich n.l. scherm en kajon *niet* (zooals men dat, afgaande op het beeld dat de kajon ons te aanschouwen geeft, toch zou verwachten) aan den *ingang* van het mannenhuis, maar juist aan den achterkant; de dalang zit bij de vertooning ook *niet met het gelaat gekeerd naar den voorwand, maar andersom*. Men krijgt derhalve den indruk, dat hier de geheele opstelling veranderd is; en het is niet moeilijk in te zien wat daartoe aanleiding zal hebben gegeven. Het Javaansche sanctuarium was niet een op zichzelf staand gebouw dat, tijdens de ceremoniën, voor het niet-ingewijde deel der gemeenschap werd afgesloten door het optrekken van den voorgevel, maar het was slechts het voorstuk van het groote, algemeene huis. Wilde de kĕlir hier haar eigenlijke functie blijven vervullen, dan behoorde zij te worden gespannen op de grens van voor- en achterhuis; zij moest, om zoo te zeggen, samenvallen met dien gewichtigen, volledigen tusschenmuur die in het Javaansche huis van ouds al het heilige van het profane scheidde. De *kajon* en wat daarop is afgebeeld kwam op deze wijze niet volledig tot zijn recht, maar overigens was door deze simpele wijziging de schimmenvertooning volkomen aangepast aan de eischen van de nieuwe omgeving; elk beletsel voor een natuurlijk en innig contact met de Indonesische ceremonien was hiermee weggenomen. Wezenlijk gelijk als zij zijn, vloeien in de paringgitan op ongedwongen wijze de vreemde en inheemsche voorstellingen ineen; zonder schok voltrekt zich hier de overgang van den ouden Javaanschen godsdienst tot de nieuwe manier daarvan, die men *Javanisme* noemt. Ardjoena en Soembadra worden de voorouders der vorsten van Java. De gissing is nu geoorloofd dat de term w a j a n g g ĕ ḍ o g zijn ontstaan dankt aan de volkomen gelijke functie van de *nieuwe* kĕlir en het *oude* „tusschenschot" van het groote Javaansche huis [1]. Ook vroeger

---

[1] Vgl. hierboven p. 366. — Waarom het gebruik van den term beperkt

zal, naar wij reden hebben aan te nemen, aan de vrouwen de volledige en directe hanteering van de gewijde bezittingen der gemeenschap ontzegd zijn geweest; met de verdwijning der oude ringgit en de komst van het schimmenspel, met zijn platte, lederen poppen, veranderde dit niet: ook thans nog zijn het alleen de onwezenlijke schaduwbeelden dier bovennatuurlijke wezens die „ten gevalle der vrouwen" worden vertoond.

Een zonderling gebruik, waarvan bij de vertooning van het wajangspel nooit zal worden afgeweken, trekt in dit verband nog de aandacht. Wanneer het slot van de lakon is bereikt, en de wajang tĕngĕn heeft, zooals altijd, op luidruchtige wijze haar overwinning op de wajang kiwa gevierd, dan plaatst de dalang nog niet onmiddellijk de kajon achter het scherm. Het eigenlijke drama is geëindigd, maar het gordijn valt nog niet. De vertooner haalt dan de gambjong voor den dag, de eenige pop in zijn geheele wajangstel die van *hout* is en *rond*, en die opgesierd is als een danseres; hij laat deze een poosje ronddansen, en eerst daarna wordt de kajon voor de toeschouwers zichtbaar en gaan de deuren van het godenverblijf dicht[1]). — Wie deze pop moet voorstellen, en wat men met deze vertooning achter het scherm bedoelt, weten wij niet: in geen enkel ander schimmenspel komt zij, voorzoover ik weet, voor. Dat zij genetisch met de schimmenvertooning zou samenhangen, is hoogst onwaarschijnlijk: bij de opvoering van het drama zelf treedt zij nooit op, en zelfs voor de kleine rol, die haar daarbuiten is toebedeeld, is zij door haren ronden vorm eigenlijk ongeschikt. En wanneer men dan bemerkt, dat haar korte verschijning aan het eind blijkbaar toch noodzakelijk wordt geacht voor het effect der gewijde handeling, dan komt men er toe zich af te vragen, of wij wellicht bij deze gambjong-vertooning stuiten op een van de, niet talrijke, punten waar in het Javaansche theater het zuiver-inheemsche nog goed zichtbaar is gebleven. Mogen wij in deze „danseres", die geheel buiten het eigenlijke wajangspel staat en wier aanwezigheid in de paringgitan niettemin als volkomen normaal geldt, misschien een van de ringgit zien uit den ouden godsdienst en in den ouden vorm[2])? Heeft zij zich hier gehandhaafd van wege de ge-

---

bleef tot de vertooningen van een bepaald deel van het repertoire, is mij intusschen niet duidelijk.

[1]) Oetoyo, l.c., p. 385, 390; Serrurier, o.c. p. 250.

[2]) Het woord ringgit wordt ook als krama gebruikt bij taledeq = „dansmeid".

wichtige functie die zij vervulde als bewaakster van het heiligdom, op de grens van de werelden der goden en der menschen? Of staat zij — in wezen dezelfde — nog hooger in de hiërarchie? Is deze vrouwelijke, of tenminste als vrouw gekleede, figuur — die regelmatig én uitsluitend verschijnt, wanneer de strijd tusschen de beide zijden van het huis is beslecht en de eenheid der totale gemeenschap opnieuw is bevestigd — wellicht het mythische oer-wezen zelf, de Indonesische stam-moeder, de „oude vrouw", die de Schepper is dezer wereld en de Eenheid van alle tegendeelen [1])? — Meer dan een vermoeden uitspreken kan men hier niet.

---

[1]) Vgl. Duyvendak, *Het Kakean-genootschap van Seran*, p. 163 vlg.; Berg, *Wat beteekent het woord „Jalmjan"?*, in deze *Bijdragen* 85 (1929), p. 469 vlg.; de Josselin de Jong, *De oorsprong van den goddelijken bedrieger.*



Javaansche kajon

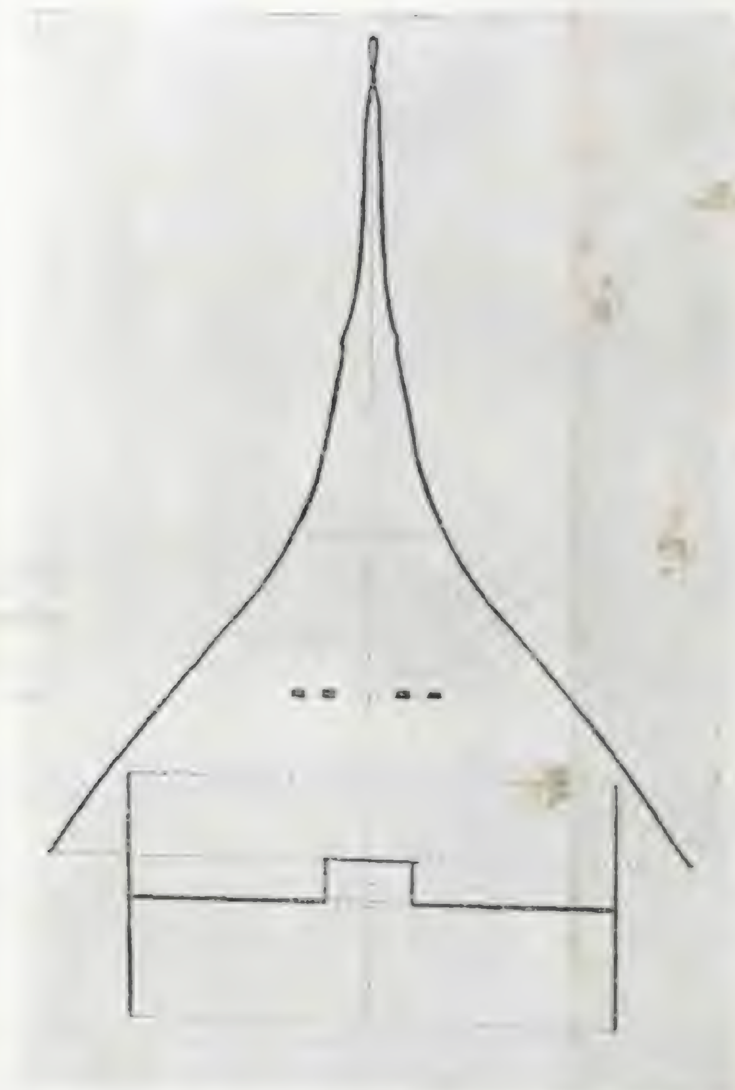
II



Tempel van een bevolkingsgroep in de buurt van de Kaiserin-Augusta-rivier

(Overgenomen uit: O. Reche. Kaiserin-Augusta-Fluss)

III



Schema van den voorgevel van het op pl. II afgebeelde huis

(Overgenomen uit: O. Reche. Kaiserin-Augusta-Fluss)

IV



Gevelmasker van het op plaat II afgebeelde huis

(Overgenomen uit: O. Reche, Kaiserin-Augusta-Fluss)

V



Fig. 1
Detail van de schimmenspel-kajon

V



Fig. 2
Detail van den achtergrond van een wajang-beber-plaat

V



Fig. 5
Kajon van Tjandi-Djago

V



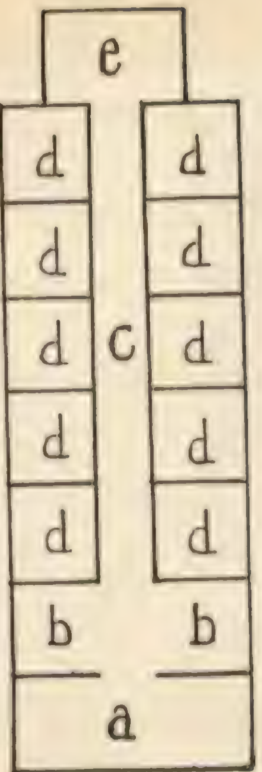
Fig. 4

Raksasa-figuur van een relief van Panataran



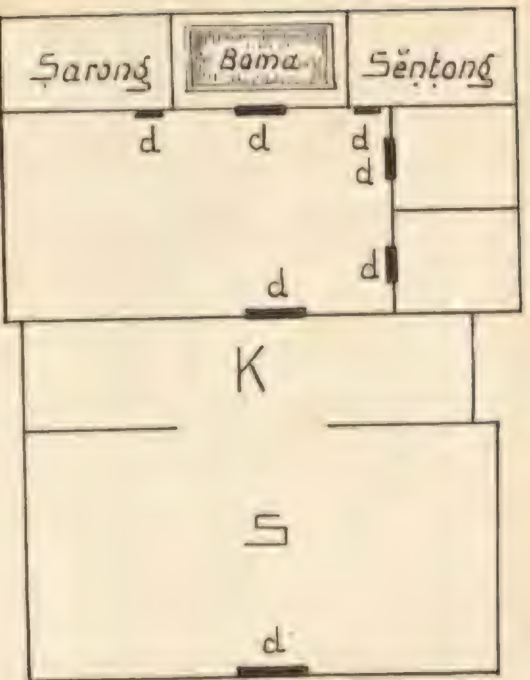
Fig. 3
Detail van de schimmenspel-kajon

Fig. 1



Plattegrond van een Mentawei'sche oema naar Hansen, De groep N. en Z. Pageh van de Mentawei-eilanden)

Fig. 2



Plattegrond van een Javaansche woning
(naar Poensen, Javaansche woningen en erven)

LITERATUUROPGAVE VOOR HET ADATRECHT.

No. 13: DECEMBER 1931.

Onderstaande opgave beoogt aan te sluiten op den tweeden druk der Literatuurlijst voor het adatrecht van Indonesië (1927). Het is de bedoeling mede die oudere schrifturen te vermelden, die in de gezegde Literatuurlijst ten onrechte schijnen te ontbreken.

Adatvonnissen over recht van Indonesiërs worden vermeld voor zoover nog niet geboekt in de werkjes over jurisprudentie van Enthoven (1912; herdrukt 1927) en van Van der Meulen (1924). Adatvonnissen over recht van uitheemsche oosterlingen zijn opgenomen van 1 Januari 1927 af.

I. Adatrechtpolitiek.

E. Advies van de Agrarische Commissie ingesteld bij G. B. 16 Mei 1928 nr 17; Indisch Tijdschrift van het Recht, 134 (1931).

Geschiedenis van de Adatrechtstichting van Mei 1930 tot Februari 1931; Adatrechtbundel XXXIV, blz. 1—2.

[Mr.] G. A. van Hamel. Nederlandsch en Indisch Strafrecht; De Indische Gids, 1882, II.

Mr. H. A. Idema. Hoe spant gij den boog? ('s-Gravenhage, 1931).

Mr. A. Neytzell de Wilde. De rechtsbedeeling der Indische bevolkingsgroepen, in ontwikkeling en verwikkeling; Indisch Genootschap, 1931.

Marcel Olivier. Six ans de politique sociale à Madagascar (Paris, 1931)[1].

Verslag van de commissie voor inlandsche rechtspersonen ingesteld bij besluit van den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië van 14 Mei 1929 No. 4x (Batavia, 1931).

II. Inheemsch recht.

A. *Indonesië in het algemeen.*

B. *Nederlandsch-Indië.*

[Dr.] L. Adam. Eenige mededeelingen over de nieuwgevormde dorpsgemeenten in Jogjakarta; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

[Dr.] L. Adam, zie Gegevens uit Tjilatjap.

[Dr.] L. Adam, zie Woordenlijst.

---

[1]) Geeft iets over agrarische staatkunde.

Adatrechtbundel XXXIII ('s-Gravenhage, 1930).
Adatrechtbundel XXXIV ('s-Gravenhage, 1931).
Adatvonnissen van:

13 Januari 1930,	Vorstenlanden, T. 134 : 363 [1])
28 Februari 1930,	Middel-Java, KT. [2]) 1931 : 484
5 Januari 1931,	West-Java, T. 134 : 398 [3])
15 Januari 1931,	Oost-Java met M., T. 134 : 36
5 Maart 1931,	Minahasa, T. 134 : 45 [4])
2 April 1931,	Oost-Java met M., T. 134 : 142
23 April 1931,	Zuid-Sumatra, T. 134 : 180 [5])
29 April 1931,	Middel-Java, T. 134 : 466
2 Mei 1931,	Middel-Java, T. 134 : 395 [3])
30 Mei 1931,	Vorstenlanden, T. 134 : 369
25 Juli 1931,	Middel-Java, T. 134 : 461 [3])

Ds. B. Alkema. Iets over Magie, Nieuwe Serie, IV; De Macedoniër, 35 (1931), no. 9.

Mr. C. T. Bertling. De Minahasische „waroega" en „Hockerbestattung"; Nederlandsch-Indië, Oud en Nieuw, 16 (1931) [6]).

Mr. Drs. P. A. F. Blom. Beschouwingen over adatrecht van Nederlandsch-Indië; Het Koloniaal Weekblad, 3 September 1931, 5 November 1931.

Mr. Drs. P. A. F. Blom, recensie van Boerenbeker [7]); Het Koloniaal Weekblad, 29 October 1931.

[Dr. J. H.] Boeke, recensie van Scheltema [8]); Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, 1931.

Dorpsgemeente en zendingsgemeente (1920—1921); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 411—415.

H. Th. Fischer. Het begrip „mana" bij de Toba-Bataks; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931) [6]).

H. J. Friedericy. Aanteekeningen over adat en adatrecht bij de Bonesche prauwvaarders; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

H. J. Friedericy. De Gowasche vorstengraven, de Gowasche huldigingssteenen en de Gowasche ornamenten; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

Gegevens over familieleven [in Oost-Java] (1908); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 388—392.

Gegevens over den Kangean-archipel (1919—1920); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 405—410.

Gegevens over de afdeelingen Probolinggo en Kraksaän (1919); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 393—404.

---

[1]) Intergentiel recht. Zie ook beneden onder III, blz. 5.
[2]) Koloniaal Tijdschrift.
[3]) Intergentiel recht.
[4]) Zie ook beneden onder III, blz. 5.
[5]) Vrijwillige onderwerping.
[6]) Weinig over adatrecht.
[7]) Zie Literatuuropgave no. 12 (September 1931), blz. 2.
[8]) Zie Literatuuropgave no. 12 (September 1931), blz. 2.

Gegevens over den Tengger (1919): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 380—387.
Gegevens uit Tjilatjap over dêsa-inrichting, dêsa-rechtspraak en grondenrecht (1925): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 165—190.
Gunning, zie Dorpsgemeente.
Dr. B. J. Haga. De Lima-pahalaä (Gorontalo): volksordening, adatrecht en bestuurspolitiek; Tijdschrift [van] het Koninklijk Bataviaasch Genootschap enz., 71 (1931).
N. Halie. Overleveringen en gebruiken van de bevolking aan de Tanahmerahbaai (Noord-Nieuw-Guinee); Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, 1931.
Hadji Hasan Moestapa's Adatgebruiken der Soendaneezen [1]), vertaald door R. Memed Sastrahadiprawira, [I]; Djâwâ, 11 (1931), ns. 1—2.
Van Hoëvell, zie Oude gegevens.
Javaansche adatrechtstermen: Adatrechtbundel XXXIV, blz. 109—164.
Kapitein Melajoe te Soemenep, 1855—1884 (1920): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 416.
Prof. dr. H. Kern, zie Adatrechtbundel XXXIV, blz. 108.
R. A. Kern, zie Pandrecht.
Kinderhuwelijken op Java en Madoera (1921): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 86—91.
Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan. Bijgeloof in den Indischen Archipel in zake krankzinnigheid; Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, 1931.
A. Kruyt, zie Gegevens over familieleven.
Dr. Alb. C. Kruyt. De vorsten van Banggai [I, II]; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).
[Dr.] G. Mazzarella. La nuova fase della etnologia giuridica; Annali dell' Università di Camerino, I (1926).
Memed, zie Hasan.
Moestapa, zie Hasan.
Dr. A. W. Nieuwenhuis, recensie van Ronhaar [2]); Indische Gids, 1931.
Oendang-oendang van Banten (1690—1692) vergeleken met eenige andere Oendang-oendang; Adatrechtbundel XXXIV, blz. 39—85.
Oude gegevens over grondenrecht en standen op Java (1838—1869): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 103—105.
Oud grondenrecht in Banten (1814): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 106—107.
Pandecten van het adatrecht. IX. Schuldenrecht (Amsterdam, 1931).
Pandrecht in West-Java (1911): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 92—102 (en Literatuurlijst enz. [2], 1927, blz. 100).
Pigeaud, zie Oendang-oendang.
Van der Plas, zie Gegevens over den Kangean-archipel.

[1]) Zie Literatuurlijst enz. [2], 1927, blz. 130.
[2]) Vergelijk Literatuuropgave no. 7 (December 1929), blz. 2.

Positie (De) der „selir" in Middel-Java (1921): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 191—192.

R. Prawoto. Huwelijksgebruiken en met het huwelijk verwante verhoudingen in oud Oost-Banjoemas; Tijdschrift [van] het Koninklijk Bataviaasch Genootschap enz., 71 (1931).

Register op het „Eindresumé": Adatrechtbundel XXXIV, blz. 3—38.

[G. P.] Rouffaer over de Vorstenlanden (1905); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 233—378 (en Literatuurlijst enz. [a], 1927, blz. 167).

G. P. Rouffaer, Vorstenlanden. Overdruk uit Adatrechtbundel XXXIV enz. [1]) ['s-Gravenhage, 1931].

Royer, zie Dorpsgemeente.

Sastrahadiprawira, zie Hasan.

Scholte, zie Gegevens over den Tengger.

Van Sevenhoven, zie Oude gegevens.

Soekardjo. Coöperatie op Bali; Volkscredietwezen, 19 (1931).

[Dr.] J. W. de Stoppelaar, recensie van Muller [2]); Koloniale Studiën, 15 (1931).

[Dr.] J. W. de Stoppelaar, recensie van Soepomo over adatgrondenrecht van Jogjakarta [3]); Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

Mr. C. van Vollenhoven. Het adatrecht van Nederlandsch-Indië. II, aflevering 6 (Leiden, 1931).

R. O. Winstedt. The Hadramaut Saiyids of Perak and Siak; Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 79 (1918) [4]).

Paul Wirz. Die totemistischen und sozialen Systeme in holländisch Neuguinea; Tijdschrift [van] het Koninklijk Bataviaasch Genootschap enz., 71 (1931).

Woordenlijst van Jogjasche adatrechtstermen (1930): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 194—232.

Yule, zie Oud grondenrecht.

C. *Formosa en Philippijnen.*

J. C. Balmaseda. A Philippine rural credit handbook [5]); Manila, 1928.

H. Otley Beyer. The non-Christian people of the Philippines; Separate from the Census of the Philippine Islands, 1918, II (Manila, 1921).

W. A. Ginsel. De Gereformeerde Kerk op Formosa of de lotgevallen eener handelskerk onder de Oost-Indische Compagnie 1627—1662 [6]) (Leiden, 1931).

Samuel E. Kane. Baguio and a Guide to the Mountain Province Philippine Islands (Baguio, 1930).

S. E. Macaraig. Social problems [7]); Manila, 1929.

---

[1]) Zonder jaartal en plaats; met nieuwe paginеering (blz. 1—146); en met register (slotblz. 1—8).

[2]) Zie Literatuuropgave no. 12 (September 1931), blz. 2.

[3]) Zie Literatuuropgave no. 11 (Juni 1931), blz. 9.

[4]) Zie ook beneden onder II, D, blz. 5.

[5]) Blz. 260—262 over adatschuldenrecht.

[6]) Weinig over adatrecht.

[7]) O.a. gegevens over familieverhoudingen.

Najeeb M. Saleeby. Origin of the Malayan Filipinos; Papers of the Philippine Academy, I, Part I (Manila, 1912).

D. *Noorden van Borneo en Maleisch schiereiland.*

R. S. Douglas. A Journey into the Interior of Borneo to visit the Kalabit tribes; Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 49 (1907).

H. N. Ridley, naschrift bij The Orang Laut of Singapore [1]); Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 41 (1904).

H. N. Ridley, recensie van Skeat and Blagden [2]); Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 49 (1907).

R. O. Winstedt. The Hadramaut Saiyids of Perak and Siak; Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 79 (1918) [3]).

R. O. Winstedt. Kedah laws; Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 6 (1928).

R. O. Winstedt. Some Perak Pedigrees; Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 79 (1918).

E. *Portugeesch-Timor.*

F. *Gebied der Tjams en Madagaskar.*

G. P. Borrel. Le Code des 305 articles à Madagascar (Paris, 1931).

Gustave Julien. Questions de Droit Malgache; Etudes de sociologie et d'ethnologie juridiques. IV. Conférences 1931.

Julien, zie Delteil in Literatuuropgave no. 11 (Juni 1931), blz. 10.

Olivier, zie boven onder I, blz. 1.

Henry Solus. Traité de la condition des indigènes en droit privé (Paris, 1927) [4]), pp. 64, 69—70.

III. Eigen volksrecht van Chineezen en verdere uitheemsche oosterlingen.

Adatvonnissen van:

13 Januari 1930,	Java enz., T. 134 : 363 [5])
31 Juli 1930,	Java enz., T. 134 : 415 [6])
8 Januari 1931,	Java enz., T. 134 : 33
5 Maart 1931,	Java enz. (Manado), T. 134 : 45 [7])

---

[1]) Zie Literatuurlijst enz. [2], 1927, blz. 176—177.
[2]) Zie Literatuurlijst enz. [2], 1927, blz. 177.
[3]) Zie ook boven onder II, B, blz. 4.
[4]) Zie Literatuuropgave no. 11 (Juni 1931), blz. 11.
[5]) Intergentiel recht. Zie ook boven onder II, B, blz. 2.
[6]) Zie ook boven onder II, B, blz. 2.
[7]) Arabieren. Zie ook beneden onder IV, blz. 6.

[Mr. R. D.] Kollewijn. Het moderne Chinese familierecht; Indisch Tijdschrift van het Recht, 134 (1931).
W. A. Pickering. Chinese secret societies [and their origin]; Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 1 (1878) en 3 (1879).

IV. Godsdienstig recht.

Vonnis in T. 134 : 145 [1])

[1]) Zie ook boven onder III, blz. 5.

VERTALING VAN SARGA XX VAN HET OUDJAVAANSCHE RAMAYANA.

DOOR

Dr. H. H. JUYNBOLL.

Sarga XX.[1])

Als de donder vloeide het bloed over de bergen, in de afgronden en diepe rivieren. De lijken der gesneuvelde olifanten en paarden werden medegesleept, rollende, een ongewoon schouwspel, als groote steenen (1).

Zeer vreeselijk was die stroom, onafgebroken, ruischend, bovendien vermengd met vet en schuimende hersenen. Dit was de reden, dat hij hoe langer hoe verschrikkelijker werd, in alle opzichten als de Waitaraṇī om te zien (2).

De halfgoden, booze geesten en *Piçāca's* dansten in scharen op het slagveld, etende en drinkende. Dronken en verzadigd van bloed waren zij allen luidruchtig; hun gelaat was zoo vervaarlijk als dat van leeuwen (3).

Met de rivier van het stroomende bloed werden alle rotsblokken vol. Nu droogde het slagveld op; het water er op was niet zeer diep (4).

De helden waren allen uitermate vermoeid, omdat zij zoo lang gestreden hadden. Zij trokken allen terug en gingen uiteen; de *rākṣasa*'s zuchtten en weeklaagden (5).

Evenzoo de apen; daar zij vermoeid en uitgeput waren, rustten zij. Zij wischten allen hun zweet af als spelende knapen[2]) (6).

De helden trokken terug wegens hunne vermoeidheid, doch de legeraanvoerders traden naar voren. De heldhaftige Prajanggha was moedig in den strijd, krachtig, geoefend in den strijd te voet en zeer oud[3]) (7).

Zoo hard en scherp als diamant, evenzoo waren zijne dijen als

---

[1]) Sarga XIX is vertaald in deel 86, p. 537—550 dezer Bijdragen.
[2]) *Mānawakākrīḍita* is tevens de naam van de versmaat. Vgl. Wṛttasañcaya, 31.
[3]) Voor *atiwṛddhi* in den tekst lees ik *atiwṛddha*.

diamant. Zijne vijanden werden vernietigd, verbrijzeld en vermorzeld, wanneer hij hen trapte; dit was de aanleiding, dat hij vermaard was onder den naam Prajanggha (8).

Hij was breed en dik van lichaamsbouw, groot en stijf(?), stevig en hard(?), nu eens vallende, dan weer onderste boven geworpen. Niet gering, in woestheid niet voor een tijger onderdoende, de verpersoonlijkte hardheid, de incarnatie en quintessens [1]) van een heldengeslacht (9).

De dappere aap, Sampâti genaamd, trad naar voren, volmaakt van roem, uitermate moedig, heldhaftig, vol mannelijke kracht, bedreven in (den strijd met) krachtige vijanden, haastig ronddraaiende, vast van inborst in den strijd (10).

Sampâti trad naar voren, een waardig tegenstander om te zien; hij zwaaide een stok rond, die onmetelijk groot was. De voortschrijdende tegenpartij trok terug en retireerde, langzaam, beweeglijk, zijn staart heen en weer bewegende (10).

Snel maakten zij beiden zich op, hunne bedrevenheid vertoonende, zorgvuldig glurende en verschalkende zonder zich te laten verschalken. Sampâti sprong snel op. Toen hij bijna de voeten van den reus Prajanggha bereikt had, (11)

toen was Prajanggha op zijne hoede. Toen de stok hem bijna bereikte, trachtte hij op te springen. Zij draaiden beiden om elkander, aandringend, eene zwakke plaats zoekende; ten gevolge ervan, dat zij die zagen, werden zij geen van beiden verschalkt (12).

Wegens den langen duur werd Prajanggha overwonnen en dolf hij het onderspit; op het punt van te schoppen met zijne voeten, werd hij gestooten en geslagen. Zijn hoofd werd weggeslingerd, meegesleept en afgehouwen; zijn bloed spoot er uit en het leven ontvlood hem (14).

Sphuṭadâkṣi en Dakṣa, alsmede Pratapanâkṣi traden naar voren op het slagveld. Zij beiden met hun vriend, den *râkṣasa* Dṛṣṭiwiṣa; vroeger verbranden hunne vijanden, zoodra zij door hen gezien werden (15).

De roode glans van hunne oogen straalde, hun gloed was heet, als een vlammend vuur; daardoor werd het apenleger zwak, als zij aangestaard werden; hunne haren knetterden, rookten en brandden (16).

Zij vluchtten allen en verspreidden zich, achtervolgd wordende. Toen trad Nala naar voren en snel hervatte hij den strijd. Hij be-

[1]) *His* vat ik hier op in den zin van *sâra*. Evenals *tus* beteekent *his* „druipen".

stond geheel uit vuur [1]; dat was de reden, waarom hij Nala heette (17).

Sphuṭadākṣi werd door hem gegrepen; zijn gelaat werd geslagen, zoodat hij ineens stierf. Pratapanākṣi, die wegvloog, werd door hem gepakt; zijne voeten werden gegrepen en ten slotte werd hij gepakt (18).

In het luchtruim bezwijmde hij en werd hij bedwelmd. Hij werd hevig rondgedraaid. Op den grond geworpen, herkreeg hij zijn bewustzijn; met spelende oogen [2]) sneuvelde hij, gekweld en zuchtende (19).

Toen hij sneuvelde, de krachtige held van het leger der *rākṣasa*'s, heldhaftig en dapper op het slagveld, strijdlustig, niet aarzelend, vast besloten, die niet kon sneuvelen in den strijd, was een teeken ervan, dat zijn geest inderdaad heldhaftig was, volmaakt, onwankelbaar en onbezoedeld, dat de hemel schudde en de deuren ervan zich openden en zich opensperden voor den held (20).

Alle *Kinnara*-scharen kwamen in opschudding en de *Kinnarī*'s waren allen verheugd en de *Widyādharī*'s vergezelden hem in grooten getale met vele *Widyādhara*'s. Allen kwamen hem te gemoet, verheugd in hun hart, spijzen van vijfderlei soort als gastgeschenk medevoerende, want dit was de handelwijze van hen in den hemel, zoo was het vastgesteld (21).

De geest der godenscharen en zienerscharen in het luchtruim was verlangend om te zien. Zij waren allen opeengehoopt, juichende in het luchtruim, dicht opeengedrongen, (zoodat) het luchtruim onzichtbaar was. Het gemoed der *maharṣi*'s (groote heiligen), die zich in den strijd verlustigden, was verheugd; Nārada was de voorste van hen. Tumburu was verblijd, eendrachtig en voldaan en hem volgde Gotama, zeer verheugd (22).

Buitengewoon vreeselijk en daverend was de strijd der *rākṣasa*'s en der apen. Het was meesleepend om te zien; beiden waren even woest en deden niet onder in heldenmoed, ten gevolge van hunne dapperheid en hun moed in den strijd; zij beukten elkaar en hieven een leeuwengebrul aan. Hun geluid was buitengewoon verschrikkelijk en vervaarlijk, zoodat het alle hemelstreken vervulde (23).

Jambumālī trad naar voren, een groote held, den strijd herstellende,

---

[1]) *Bahnimaya* en *apuy sakala* beteekenen beide, geheel uit vuur bestaande.
[2]) *Pramitākṣara* of *bramitākṣara* is tevens de naam van de versmaat (Wṛttasañcaya, 65).

opdat zij niet zouden wijken. Hij droeg op zijde, wegens zijne vele vroegere verdiensten in den strijd, beroemd door zijne felheid en onvergelijkelijk, een buitengewoon scherp zwaard, waarmede hij beukte op de apen, die hij stiet met zijn *kṛtāla*. *Bāyu*'s zoon trad vooruit en verdelgde hem, zoodat hij viel, gedrukt door een grooten berg (24).

Mitraghna en Wibhīṣaṇa traden naar voren en stelden zich tegenover elkaar, geducht om te zien. Zij waren beiden bedreven in den strijd met de knots en zij waren reeds lang ervaren in het slaan. Mitraghna werd verschalkt, in een oogenblik viel hij bezwijmd, met de knots geslagen door den edelen Wibhīṣaṇa; de apen juichten verbaasd bij het zien daarvan (25).

Toen trad Praghasa naar voren, een held, bedreven in (het ontdekken van) onverdedigde plaatsen en onbevreesd. Sugrīwa was, hem ziende, verheugd en verblijd en snel raakten zij slaags, vooruittredende. Hunne knotsen werden tegelijk verbrijzeld en geknakt, waarop zij vooruittraden en met de vuisten voelnen op den grond. Praghasa werd weggeslingerd en zijn borst werd gebroken en verbrijzeld, terwijl zijne linkerzijde met de vuist geslagen werd (26).

Het gemoed der zienerscharen was verheugd, dat ziende, en ook de goden en de *Gandharwa*'s waren voldaan, omdat Sugrīwa heldhaftig was in den strijd en eenen buitengewoon dapperen *rākṣasa* overwonnen had. Wegens hunne tevredenheid riepen zij allen: „Heil! Heil"! en zij juichten hem luidkeels toe. Voortdurend werd wierook en blanketsel wijd en zijd uitgestort alsmede een bloemenregen, enz. (27).

Zoo was het huldeblijk van de *ṛṣi*'s op het slagveld en de gesneuvelden werden geprezen, omdat zij helden waren. Dit was de reden, waarom allen, die in den strijd waren, van plan waren, om niet te wijken op het slagveld, (doch) te sneuvelen als helden (28).

Bajramuṣṭi was vertoornd en luid schaterend trad hij naar voren, als de Doodsgod. Zijn vuist was zoo hard als diamant; de vijanden stierven ineens, als zij geslagen werden en werden verdelgd. Toen trad Mainda vooruit, Bajramuṣṭi op het slagveld tegemoettredende. Onmiddellijk greep hij hem en draaide zijn nek om, waarop hij snel wegvloog, zijn hoofd medevoerende (29).

Er was een dappere, nog jonge *rākṣasa*, Anikumbha genaamd, die den strijd hervatte. Zijne oogen waren zeer gruwelijk, rood en uitpuilend, als een gouden pot, rood en flikkerend (30).

De aap Nīla trad verheugd naar voren, zeer gerust, zonder iets te

dragen. Hij draaide een knots rond, een vadem dik; hij viel hem aan en sloeg er heftig mede (31).

De aap Nīla was onwrikbaar en onwankelbaar, onbewegelijk als een berg, toen hij gebeukt werd. Anikumbha werd snel door hem gegrepen; hij beet hem in zijn hals, zoodat die brak (32).

Wirūpākṣa drong aan, niet stilstaande; hij hield de wacht binnen in de stad. Zijn gemoed was verheugd, toen hij het krijgsgeschreeuw hoorde en hij vloog snel weg en trok naar het slagveld (33).

Toen trad Lakṣmaṇa naar voren, hoogmoedig en vastberaden; hij schoot op Wirūpākṣa en trof hem, waarop hij spoedig viel. Snel trad Açaniprabha naar voren, te hulp komende, doch hij sneuvelde, geveld door Drawidha's knots (34).

Nadat alle helden gesneuveld waren, trad hij toe op Indrajit. Zijn wagen naderde, terwijl hij een knots zwaaide, een vadem dik. Anggada draaide een groot stuk hout rond en trad onbevreesd naar voren. De paarden van Indrajit werden gebeukt en zijn wagen ging kapot, werd vernield en verbrijzeld (35).

Toen Rāma, de apenvorst en Lakṣmaṇa Anggada zagen, prezen zij hem en juichten hem toe: „Bravo! voortreffelijke zoon van Bāli!" Wibhīṣaṇa glimlachte verbaasd, verheugd en tevreden bij het zien daarvan. Alle apen juichten en klapten luidruchtig in de handen (36).

Evenzoo juichten in den hemel alle goden; ziende dat Indrajit getroffen was, waren zij allen uittartend. De hemel trilde en alle *rākṣasa*'s werden bevreesd. Het gelaat van Indrajit verbleekte en hij keerde zeer beschaamd terug (37),

want hij was vroeger nooit overwonnen op het slagveld. Hij toch overwon den vijand en al, wie hem tegemoet trad, werd vroeger overwonnen. Zelfs god Indra werd door hem gebonden. Zoo was de roem van Indrajit, die de geheele aarde [1]) vervulde (38).

Deze was nu verdwenen, nu hij zag, dat zijn roem door de verbrijzeling van zijn wagen (ook) vernietigd was. De dood van zijne paarden was alsof hij (zelf) verslagen was; dit was de oorzaak van zijne schaamte (39).

Vervolgens toen Indrajit teruggekeerd was, was er geen goede beschermer meer onder de legeraanvoerders. Toen Raghu's telg vernam, dat de vijanden gesneuveld waren, beschoot hij hen met een regen van scherpe pijlen (40).

Zijne pijlen waren zoo dicht als eene dakbedekking; de lucht werd

---

[1]) *Pṛthwītala* is tevens de naam van de versmaat (Wṛttasañcaya, 84).

duister, bedekt en ondoorzichtbaar. Onophoudelijk vielen zij en troffen, zoodat het leger der dappere *rākṣasa*'s verdelgd werd (41).

Er waren er, die getroffen door een pijl ineens braken, alsof hun borst door een werpschijf getroffen was, zonder te falen. Er waren er, die doorboord werden en tegelijk braken; alsof zij omgevouwen waren, sneuvelden zij allen tegelijk (42).

Laat er niet gesproken worden over hen, die door sporen getroffen werden; zij stierven ineens, daar hunne zwakke plaatsen getroffen werden, zonder te falen. Als vliegende witte mieren, die in het vuur vallen, daarmede waren zij te vergelijken, zoo plotseling was hun dood (43).

Immers de pijlen vielen voortdurend, zoodat de lijken verscheurd en in honderd stukken gereten werden. Er waren er, wier mond gevuld en dichtgepropt werd, zoodat hun mond als een pijlkoker was (44).

Er waren er, die telkens getroffen en hevig gewond werden, omdat de pijlen in hen doordrongen. Hier en daar waren de wonden verward en gescheurd; hun lichaam was vernield als een mand (45).

Alle afdeelingen van het *asura*-leger streden verwoed, zonder iemand te sparen. Er waren er, die zeer bevreesd waren op het slagveld; zij zonnen op een middel, om de werpschijven der vijanden te vermijden en vluchtten (46).

Het leger verstrooide zich, zwak en hulpeloos. Immers zij werden bestookt door uit pijlen bestaande schichten. De pijlen staken in menigte uit hun rug, zonder tusschenruimte. Hunne haren waren als die van een verbazend groot stekelvarken en stonden alle overeind (47).

Geen van het leger werd gemist; zij werden allen gewond en vernield. Hun bloed droop bij de achtervolging en zij waren afgemat en weeklaagden. Zij voelden zich genoodzaakt te urineeren en zij waren uitgeput en vermoeid, terwijl anderen kwamen te vallen. Zij werden bedreigd en toegeschreeuwd door het leger der apen (48).

Vervolgens gingen zij allen uitreen zonder den strijd te hervatten. Zij zochten allen hun toevlucht in de vesting; de dag was reeds grootendeels verstreken. Daarop ging de zon onder, snel, als 't ware zich verbergende, omdat hij afkeerig was te zien, hoe het leger vluchtte (49).

God Āditya ging onder en verwijderde zich snel; hoe langer hoe zwakker glansde het licht. De tijd der schemering kwam en het Westen glansde rood, evenals het slagveld door het bloed (50).

Spreken wij niet over het verstrijken der schemering; de wereld werd donker en het Noorden en Zuiden waren niet zichtbaar. Het was alsof de duisternis hen scheidde, evenals het einde der strijdende helden (51).

Toen Meghanāda vertoornd en verbitterd was, omdat zijne paarden omgekomen waren en zijn wagen vernield was, trad hij den tempel [1]) binnen. Daar was zijn voornemen, om te bidden om een pijl, Sarppāstrapāça (Slangenstrikpijl) (52).

Nadat hij gebeden had om den Nāgapāça, wendde hij *yoga* aan, een toovermiddel om zich onzichtbaar te maken. Zijn lichaam werd fijn, gelijk de aether, zoodat hij zag, maar onzichtbaar was door de kracht van het toovermiddel *māyā* (53).

Nadat zijn *yoga* volkomen geslaagd was, glimlachte hij, daar hij zeker wist dat hij niet overwonnen zou worden. Hij greep zijn boog, die buitengewoon groot was, en zijn pijl met scherpe punt, den machtigen *Nāga*-god (54).

Toen hij op het slagveld kwam, schreeuwde hij en brulde vreeselijk; zijn geluid was bulderend, geducht, diepklinkend en hevig. De aarde beefde en het luchtruim werd daarmede vervuld, omdat hij in de wereld vermaard was als Meghanāda (55).

De apen waren afgemat, onthutst en verschrikt, niet wetende, wat de oorsprong was van dat vreeselijke geluid. Ontsteld keken zij naar het Noorden en Zuiden, maar zij zagen niets, omdat de aarde donker en verduisterd was (56).

Ook was het lichaam van Meghanāda onzichtbaar, doch zijn leeuwengebrul was zeer geducht. De apen werden hoe langer hoe bevreesder, bij het hooren van het geduchte geluid, niet wetende, wat zij zouden doen, omdat zij hunnen vijand niet zagen (57).

Toen de apen allen daverend schreeuwden en in opschudding kwamen, spande Indrajit zijn boog, zonder dat de apen den pijl Nāgapāça zagen; alle pijlen veranderden zich in slangen (58).

lang en groot en hun muil was buitengewoon breed; glanzend en gespleten was hun kuif en hunne oogen. Hun vergif kwam voortdurend uit hun bek. Ach! Hoe vreeselijk waren de voortsluipende slangen [2])! (59).

Hierin veranderden zich de pijlen van Daçawadana's zoon. Ten getale van honderd duizend duizenden bonden de pijlen het apenleger. De apen werden allen gebonden en kermden, bij zeven of vier tegelijk

---

1) Het woord *detwāgāra* ontbreekt in de Oudjav. woordenboeken.

2) *Bhujanggaprayāta* is tevens de naam van een versmaat (Wṛttasañcaya, 62)

Deerniswaardig spartelden zij en weenden, terwijl zij allen grijnsden (60).

Evenzoo werd Rāma en zijn jongere broeder beschoten met den pijl Nāgapāça en zij werden ineens gebonden. Hunne armen werden stevig gebonden en zij werden beiden tot hunne voeten toe omwikkeld. Hunne gewrichten waren alle vermoeid en uitgeput, alsof zij met blanketsel ingesmeerd waren (61).

Zij vielen bewusteloos, in zwijm, in een oogenblik verloor hun lichaam het bewustzijn. Hunne oogen sloten zich, bedwelmd, alsof zij onmiddellijk zouden sterven en hun gelaat was glansloos, evenals de maan, door den dag overvallen. Alsof het op riet gevallen [1]) was, sidderde hun hart (62).

Toen zij vielen, geraakte het apenleger in opschudding. Hoe langer hoe luider kermden zij, bedroefd en zij weenden allen zeer erg. Sommigen treurden, omdat hun lichaam gebonden en verslapt was, anderen echter uit liefde jegens hun vorst. Ach hoe liefderijk was hun hart! (63).

„Ach telg van Raghu! Gij zijt de heer en god van ons allen, bijna ons voedsel; er is geen ander, gij zijt onze eenige toeverlaat. Hetgeen wij daarvoor ter vergelding doen is het doen verdwijnen van uw leed, o vorst! Doelloos is ons aller leven, dat het ons eene groote vreugde was te schenken (64).

„Slechts gij, voortreffelijke vorst, zijt in staat het welzijn van anderen te behartigen. De asceten, de brave en edele menschen zijn steeds door u beschermd. Het is uw doel, dat het leed der drie werelden verdwijne. Ach! Wie is nu uw gelijke in groote deugden? (65).

„Gij zijt medelijdend van aard en gij hebt alle schepselen lief. De ongelukkigen, hulpeloozen en blinden zoeken bij u hun toevlucht en worden door u welwillend behandeld. Er is geen partijdigheid in uw hart en het is zuiver en rein. Zelfs de toorn, een groote vijand, is altijd door u bedwongen" (66).

Zoo waren de woorden van het apenleger, terwijl zij jammerden en weenden. Hunne tranen stroomden en vloeiden en zij snikten allen. Zij bejammerden de vele deugden van Raghu's voortreffelijken telg, omdat zij dachten aan zijne goddelijke navolgenswaardige weldaden (67).

Ook waren er buitengewoon dappere, zeer onverschrokken apen,

---

[1]) *Wangçapatrapatita* is eveneens de naam van een versmaat (Wṛttasañcaya, 82).

die niet weenden, toen zij door den slangenstrik getroffen werden, omdat zij vertoornd waren. Zij trachtten zich te wentelen, zich verbijtende, zeer verbitterd en doldriftig. Hunne tranen stroomden en vloeiden onafgebroken op hunne wangen en hun hart gloeide (68).

„Het heeft geen nut, dat dit lichaam in leven gelaten wordt; wij zijn er niet aan gehecht. Laten wij liever gepijnigd worden en sterven". Zoo spraken anderen, terwijl zij hun lichaam, dat gekweld werd, uitscholden. Zij voelden zich te schande gemaakt, omdat geen groote vijand hen doodde (69):

„Ach! Zeer ongelukkig en zeer onrein is mijn leven! Mijne vroegere slechte daden zijn echter zoo hoog als de Meru. Ach! goden! Hoe onbarmhartig zijt gij!" Zoo spraken anderen. Allen, lichaam en geest, begrepen de macht van het noodlot (70).

Ook zij, die niet getroffen waren door den Slangenstrik, weenden, bedroefd omdat zij niet in staat waren, Raghu's telg te helpen. „Zeker zullen vorst Rāma en Lakṣmaṇa sterven. Wat zouden wij er aan doen?" zeiden zij, terwijl zij er verbaasd naar stonden te kijken (71).

„Als er een zichtbare vijand was, welaan! dan zouden wij allen niet wijken op het slagveld, doch allen sterven, waardig als brandoffer. Het leven is ons offer, dat den dood tot grens heeft". Zoo spraken zij allen, hunne stroomende tranen afwisschende (72).

De apenvorst was vertoornd en op zijn lip bijtende stond hij op. De edele Wibhīsaṇa trad naar voren, over zijne oogen strijkende. Toen zag hij duidelijk Indrajit in het luchtruim. Hij greep snel zijn scherpe werpspies, die flikkerde (73).

Toen Indrajit dat zag, vloog hij weg en keerde terug. Daar gekomen, trad hij naar voren en deelde aan Daçamukha mede: „De vijanden zijn overwonnen en gesneuveld, gebonden en krachteloos. Raghu's telg en Lakṣmaṇa zijn buitengewoon zwak en zonder bekwaamheid" (74).

Zoo waren zijne woorden, waardoor hij mededeelde, dat de voortreffelijke Rāma gesneuveld was. Hij was er zeker van en was niet ongerust ten gevolge van zijn overmoed. Daçānana was verheugd en juichte hem toe en prees hem: „Bravo, mijn voortreffelijke zoon! Gij zijt met recht een bekoorlijke held[1])" (75).

Zoo waren de woorden van Daçawadana, waarmede hij zijn zoon prees. Uit vreugde had hij lust, om vooruit te treden en hem te omhelzen. Hij twijfelde er niet aan, toen hem dit medegedeeld werd,

1) *Prawiralalita* is tevens de naam van de versmaat (Wṛttasañcaya, 80).

dat hij (Rāma) gezind was, te gehoorzamen, omdat hij altijd vertrouwde op de kracht van zijn zoon (76).

Vervolgens werden allerlei spijzen, goud, edelgesteenten en sieraden als huldeblijk en geschenken aan Indrajit aangeboden. Snel trad hij naar buiten en nam ze alle in ontvangst (77).

Het leger was verheugd, hoorende dat hij overwonnen had. Zij allen aten, dronken en beraadslaagden 's nachts. Alle vreemde en voortreffelijke spijzen, alles wat zij begeerden in hun hart, dat was daar gereed en aanwezig (78).

Bloemen, voortreffelijke reukwerken, fijne en welriekende kleederen, gouden kiosken, gordijnen en ophanghaken, bekleede bedden, voortreffelijke maagden en Apsarasen, schoon en teeder en allen bedreven in het minnespel (79).

Zoo waren de genietingen van de dappere helden; zij sliepen dien nacht niet, maar bleven wakker. Sommigen waren vroolijk en dansten met hun geslacht, terwijl anderen mingenot smaakten, verliefd en dartel (80).

VARIA.

DOOR

Dr. J. GONDA.

I. Tantu Panggĕlaran, ed. Pigeaud, p. 58, 3e alinea.

Nā ling bhaṭāra Mahākaraṇa: „Anaku kamu hyang Brahmā, turuna pwa ring Yawadipa; panglandĕpi pĕrang pĕrang ning mānūṣa, lwirnya: āstra, luke, tatah, usu, pĕrkul, paṭuk, salwirning pagawayaning mānūṣa. Kita mangaran pande wsi; kunang denta manglaṇḍĕpanāstra, ana Windu prakāça ngaranya. Enz.

Prof. Kern liet indertijd (Eene Oud-Jav. Cosmogonie, Bijdragen, V, 2; 1887; Verspr. Geschr. IX, 289) de laatste woorden drukken: hana Winduprakāça ngaranya.

Op p. 130 geeft Dr. Pigeaud van deze passage de volgende vertaling: „Zoo sprak de Heer M.: „„Gij, mijn zoon B., daalt gij neder naar 't eiland Java, scherp de werktuigen der menschen, zooals wapenen, luke's, vijlen, usu's, bijlen, beitels, allerlei gereedschap der menschen. Gij heet ijzersmid, wat betreft uw wapensmederij, dat is in Winduprakāça. Enz."

De bedoeling van dezen tekst is volkomen duidelijk: op bevel van den Oppergod moet Brahmā de kunst van het smeden en vervaardigen van werktuigen op Java introduceeren. Hij zal dan hierdoor den naam „ijzersmid" verwerven. Niet verklaard is echter door de beide uitgevers het slot van de passage. Pigeaud teekent er bij aan (p. 130, n. 7): „Wat met Winduprakāça bedoeld is, is duister; de samenstelling en de woorden afzonderlijk hebben voor zoover bekend in 't Skrt geen beteekenis die hier zou passen". Blijkens zijn vertaling ziet hij er echter 'n naam van een plaats of tijdsduur in. Ook Kern dacht, het woord een hoofdletter gevende, aan een eigennaam.

Naar mijn meening is dit niet juist en is de uitdrukking wel degelijk bevredigend te verklaren. Men denke echter niet aan een Sanskrit-samenstelling. Wanneer men in twee woorden leest *winda prakāça*, dan is het tweede het bekende Skt. woord „beroemd, ver-

maard. bekend", dat op meerdere plaatsen ook in de Oud-Jav. literatuur voorkomt. Het eerste woord, *windu*, moet men in verband brengen met het Maleische *bindoe*, draaibank. Het Kawi-Bal. Wdb. vermeldt het niet, echter geven de Nieuw-Javaansche lexica op: „*windon* of *pamindon* = *pămboeboetan* = draaibank". Er schijnt dus geen bezwaar te zijn om op onze plaats aan dit woord te denken, in deze of ongeveer deze beteekenis. Voor het gebruik van *prakāça* in de beteekenis „bekend als" kan men vergelijken Nāgarakṛtāgama 40, 1: ngūnī ... hana sira mahānātha ... sākṣāt dewātmakāyonija tanaya tĕkap Çrī-Girīndra *prakāça* = weleer was er een groot vorst ... klaarblijkelijk van goddelijke natuur als een niet uit een moederschoot geboren zoon van Girīndra bekend zijnde. Men zie ook ibid. 86, 1: wwantĕn lor ning pura tĕgal anāma ng Bubat *kaprakāça* en Wirāṭaparwa, p. 63 Jb.: ya ta yukti ni nghulun *prakāça* ngaran Kṛṣṇa. Voor de verbinding met *ngaranya* vergelijke men het gebruik van het somtijds synonieme *prasiddha*, waarvoor ik citeer: Brahmāṇḍapurāṇa kakawin (Ms. Or. Leiden 4159) 11, 7: karing Windusāra prasiddha ngaranya. Daar nu *ngaranya* vaak gebruikt wordt in den zin van: „het zoogenaamde", „wat men noemt" achter vreemde namen en uitdrukkingen, zou men kunnen veronderstellen, dat het ook op de hier besproken plaats uit de Tantu Pangg. pleonastisch gebezigd is, tenzij men *prakāça* met „beroemd" wil weergeven. Indien het bovenstaande juist is, zal men onze plaats kunnen vertalen met: „wat betreft uw wapenscherperij, die zal bestaan als de bekende, dusgenaamde „*windu*" (de draaibank, misschien: het bankwerk), bekend onder den naam *w*."

II. Tantu Pangg. p. 98 boven.

Hier wordt beschreven hoe de Heer Dharmarāja te voorschijn kwam uit den top van den Mahāmeru, waarbij deze in drieën spleet. Vrouwe Pṛthiwī schudde alsof de Mahāmeru in zou storten; mĕṇḍĕk bhumiwaçana, kumucak wai nikang hudadi, atgata bhaṭāra Parameçwara ruga sang hyang Mahāmeru, „'t aardsch verblijf verzonk, 't water van de oceaan golfde. De Heer P. werd verschrikt, dat de M. in zou storten". (Pigeaud). In plaats van *atgata* geven de hss. D en E.: kaget pwa, op grond waarvan Pigeaud, p. 165 vertaalt met „verschrikt", aanteekenend dat van *atgata* geen beteekenis wordt opgegeven. M.i. is dit woord echter in verband te brengen met *nāgata* en *natgata*, die beide afgeleid worden van het Skt. *anāgata* = toekomstig. Hiernaast vindt men in het O. Jav. vaak de beteekenis

„bevreesd, beducht", hetgeen met de lezing van de hss. D en E en de vertaling van Pigeaud op onze plaats overeenstemt.

Over de onderlinge verhouding dezer vormen kan men het volgende vermoeden. Oorspronkelijk bestond slechts het aan het Skt. ontleende *anāgata*. Hiervan is de aanvangs *a* verdwenen, wat verschillende oorzaken kan hebben: vooreerst kan zij opgevat zijn als het bekende praefix *a*-. Dan is ook te denken aan 'n afvallen metri causa. Zoo leest men b.v. Brahmāṇḍapurāṇa kakawin 7. 2 (Cod. Leiden 4159) *tyanta* = *atyanta* in het vers: deçāgöng tyanta pawitra.

Invloed kan ook gehad hebben verkeerde splitsing, wanneer het als tweede lid met een op -*a* eindigend ander woord was samengesteld, verg. hetzelfde Brahm. pur. 7. 7: supūrṇātyanta.

Men vergelijke ook O. J. *padgata* < Skt. *āpadgata* „in het ongeluk geraakt"; *çrāma* (Nāg. 79. 3) < Skt. *āçrama*, *rabdha* < Skt. *ārabdha*, *bhiṣeka* (Par. 8. 23) < *abhiṣeka* en derg.

Zoo kan men zich het ontstaan van *nāgata* indenken. Moeilijker lijkt mij een aannemelijke verklaring te geven van *natgata*, dat de derde phase zal hebben gevormd. Het invoegen van de dentaal zou ik voorloopig willen opvatten als analogie naar gelijk-gevormde, althans ongeveer eender-klinkende woorden met verwante beteekenis. Ik denk aan *padgata* (zie boven), waar de dentaal etymologisch op haar plaats is. Ook een woord als *sagadgada* kan invloed gehad hebben. (In het Skt. = stamelend, stotterend, in het O. Jav. algemeener, blijkens bv. Rāmāyaṇa 5. 79: sagadgada manah nira, „onthutst"). Bij opzettelijk zoeken zijn er wellicht meer dergelijke woorden te vinden.

Tenslotte, stel ik mij voor, heeft *natgata* aanleiding gegeven tot het ontstaan van *atgata*. Op dezelfde wijze staat Nederl. *aak* naast Hoogd. *Nachen* (M. H. D. *nache*, O. H. D. *nahho* enz.), Nederl. *avegaar* naast *navegaar* (soort boor), Fr. *once* naast Lat. *lyncea* (vgl. Zauner, Roman. Sprachw. I, p. 83). D.w.z. in deze gevallen is de oorspronkelijke, etymologische, aanvangsconsonant, die veelvuldig voorafgegaan werd door 'n op -*n* (resp. -*l*) eindigend woord (nl. het lidwoord), als tot dit voorafgaande woord behoorend beschouwd. Op dezelfde wijze is het volkomen verklaarbaar hoe *natgata* in het O.Jav., een taal met vele op -*n* eindigende woorden (men denke b.v. aan de vaak voorkomende verbindingen met *tan*) zijn aanvangsmedeklinker heeft ingeboet.

Prof. Berg maakt attent op den vorm *Awanatya* waar bedoeld wordt *Nawanatya* (Middeljav. hist. trad. p. 17, noot) en herinnert

aan *Awaruci* naast *Nawaruci* (v. d. Tuuk, K. B. Wdb. I, 542—3): dit is hetzelfde verschijnsel. Tenslotte zij opgemerkt, dat de algemeene afkeer van het Javaansch tegen met nasalen beginnende woorden ook hier een rol zal hebben gespeeld.[1])

III. Tantu Pangg. p. 125, 4e al.

„Ih, hasungku katmu mangko, alawas ta ya lunghā, ḍak pupuh ngūni, hoṣanya tanpasara manūtakĕn dadi lunghā. Atutuku hanmu".

Zóó luidt de door Dr. Pigeaud afgedrukte tekst. Varianten zijn: hoṣ. tanp.: dosanya tanpaçaramā B, E[a]; dosanya C. Dr. Pigeaud vertaalt: „Zie, nu heb ik mijn hond gevonden, allang was hij weg. Vroeger heb ik hem geslagen, z'n fout was dat hij niet kon volgen, zoodat hij wegliep. Dit is nu 'n gelukje", opmerkende, dat de bedoeling van de woorden doṣanya (dat hij terecht als grondslag voor z'n vertaling neemt) — manūtakĕn niet duidelijk is. Hij vertaalt overigens tanpasara in overeenstemming met de in Juynboll's Woordenlijst, p. 599 opgegeven beteekenissen.

Prof. Berg, Inleiding t. d. studie v. h. Oud-Jav., p. 99, geeft de woorden weer als volgt: „Zijn fout was, dat hij niet . . . (?)". Ofschoon de vertaling van Dr. P. niet onzinnig is, zij hem toegegeven dat de duidelijkheid der passage zeer te wenschen overlaat. Misschien verdient daarom de lezing van B, E[a] overweging: doṣanya tanpaçaramā. Wijzigt men dit in: d. tanpasaramā, een geringe verandering, daar s en ç vaker verwisseld worden in de hss., dan kan men tanpasaramā uitleggen als tanpa = zonder en Skt. saramā, hetwelk niet altijd de eigennaam is van de bij de Hindoes zeer bekende hond van den god Indra, de moeder van de twee Sārameyas, maar ook in het Sanskrit voorkomt als naam voor „teef" in het algemeen (zie Pet. Wdb. en Schmidt's Nachträge). Van der Tuuk, K. B. Wdb. III, 93 geeft voor saramā op: „hond, jakhals, roofdier". Dit gebruik was dus ook op Java bekend. Daar nu, blijkens p. 122, onderaan, de bewuste hond een asu lanang, reu, was, kan er van hem gezegd worden, dat hij op een gegeven moment tanpa saramā,

---

1) Prof. Dr. C. C. Berg, wien ik hier voor zijn zeer gewaardeerde opmerkingen openlijk dank zeg, acht het niet geheel uitgesloten, dat men de afleidingen van *udgata* en *nadgata* scheidende, het laatste woord ook kan verklaren als volgt: *padgata*, waarvan de beteekenis schijnt te zijn vervaagd (vgl. v. d. Tuuk, K. B. Wdb. s.v.) kende de afleidingen *kapadgata* (v. d. Tuuk, t.a.p.) en *pinadgata*; wanneer men in het laatste woord niet het infix -in-, maar het praefix *pi-* is gaan voelen, is de volgende phase geweest: *nadgata*.

zonder wijfje, was. De lezing: tanpasara manūtakĕn is dus een fout, ontstaan door haplografie.

Wat is verder manūtakĕn? Mogelijk blijft de afleiding van tūt, dus met een beteekenis als: „om haar te volgen". Het zou m.i. echter ook geenszins ondenkbaar zijn, dat, toen de voorafgaande woorden eenmaal corrupt geworden waren, een afschrijver voor een minder gewonen vorm de afleiding van het overbekende tūt heeft gesubstitueerd. De oorspronkelijke lezing zou dan kunnen geluid hebben manutākĕn, en wel als ma-vorm van het „causativum" van suta = zoon, dus: „een zoon voortbrengende". De hond verliet dan, kunnen we ons voorstellen, op een zeker tijdstip z'n meester om zich een wijfje te zoeken met de bedoeling een zoon te verwekken. Men kan hierbij desnoods denken aan verhalen als de geschiedenis van Mandapāla en dergelijke (vgl. Mahābhārata I, 229, 5 sqq.; Oud-Jav. Ādiparwa, ed. Juynboll, pp. 210 sqq.): in elk geval zal het verwerven van een zoon ook voor een hond een plausibele reden geweest zijn om er andere verplichtingen (in casu: gehoorzaamheid aan zijn meester) tijdelijk voor te verbreken.

Wat tenslotte de constructie betreft, kan men b.v. vergelijken Tantu Pangg. p. 105: mangundanga ta sira para wiku manganakna yajña sira, „hij riep de wiku's op om 'n offer te houden" (Pigeaud). Onze plaats zou in vertaling aldus kunnen luiden: „ah, nu heb ik mijn hond gevonden, reeds lang geleden is hij weggeloopen. Vroeger heb ik hem geslagen, z'n fout (gebrek) was, dat hij zonder teef was om een zoon te doen geboren worden, zoodat hij er toe kwam om weg te loopen". Men stelle zich dus de kastijding voor als gevolg van het wegloopen terwille van een wijfje (het tweede *lungha* uit den tekst) en als oorzaak van het definitieve wegloopen (het eerste *lunghā*).[1]

IV. O. Jav. *suraga.*

„Wat de *surangga* (of *suraga*) en ... geweest zijn, ... ontgaat ons" (Pigeaud, Tantu Pangg. p. 238). Meestal vertaalt men het, zij het ook aarzelend, met „hoofdkussen", zoo ook Pigeaud zelf (p. 150: kussen; men verg. bv. Klinkert, Mal. Wdb. s.v. سراڬ, *sĕraga*). De etymologie baart moeilijkheden: hoewel het er als 'n Sanskrit woord uit ziet, is het in die taal niet bekend. Het waarschijnlijkste lijkt mij om uit te gaan van de gelijkstelling *sura* = *dewa*, waaruit

[1] De volgende woorden: atutuku hamu (vgl. Pigeaud, p. 192, n. 3) zouden wellicht, zooals Prof. Berg mij opmerkte, als: „atut tukku anĕmu (*tuk* = *antuk*) = het is passend dat ik hem aantref", opgevat kunnen worden.

aan *Awarwi* naast *Nawarwi* (v. d. Tuuk, K. B. Wdb. I, 542—3); dit is hetzelfde verschijnsel. Tenslotte zij opgemerkt, dat de algemeene afkeer van het Javaansch tegen met nasalen beginnende woorden ook hier een rol zal hebben gespeeld.[1])

III. Tantu Pangg. p. 125, 4e al.

„Ih, hasungku katmu mangko, alawas ta ya lunghā, ḍak pupuh ugini, hoṣanya tanpasara manūtakĕn dadi lunghā. Atutuku hanmu".

Zóó luidt de door Dr. Pigeaud afgedrukte tekst. Varianten zijn: hoṣ. tanp.: dosanya tanpaçaramā B, E[3]; doṣanya C. Dr. Pigeaud vertaalt: „Zie, nu heb ik mijn hond gevonden, allang was hij weg. Vroeger heb ik hem geslagen, z'n fout was dat hij niet kon volgen, zoodat hij wegliep. Dit is nu 'n gelukje", opmerkende, dat de bedoeling van de woorden doṣanya (dat hij terecht als grondslag voor z'n vertaling neemt) — manūtakĕn niet duidelijk is. Hij vertaalt overigens tanpasara in overeenstemming met de in Juynboll's Woordenlijst, p. 599 opgegeven beteekenissen.

Prof. Berg, Inleiding t. d. studie v. h. Oud-Jav., p. 99, geeft de woorden weer als volgt: „Zijn fout was, dat hij niet ... (?)". Ofschoon de vertaling van Dr. P. niet onzinnig is, zij hem toegegeven dat de duidelijkheid der passage zeer te wenschen overlaat. Misschien verdient daarom de lezing van B. E[3] overweging: doṣanya tanpaçaramā. Wijzigt men dit in: d. tanpasaramā, een geringe verandering, daar s en ç vaker verwisseld worden in de hss., dan kan men tanpasaramā uitleggen als tanpa = zonder en Skt. saramā, hetwelk niet altijd de eigennaam is van de bij de Hindoes zeer bekende hond van den god Indra, de moeder van de twee Sārameyas, maar ook in het Sanskrit voorkomt als naam voor „teef" in het algemeen (zie Pet. Wdb. en Schmidt's Nachträge). Van der Tuuk, K. B. Wdb. III, 93 geeft voor saramā op: „hond, jakhals, roofdier". Dit gebruik was dus ook op Java bekend. Daar nu, blijkens p. 122, onderaan, de bewuste hond een asu lanang, reu, was, kan er van hem gezegd worden, dat hij op een gegeven moment tanpa saramā,

---

[1]) Prof. Dr. C. C. Berg, wien ik hier voor zijn zeer gewaardeerde opmerkingen openlijk dank zeg, acht het niet geheel uitgesloten, dat men de afleidingen van *nāgata* en *nadgata* scheidende, het laatste woord ook kan verklaren als volgt: *padgata*, waarvan de beteekenis schijnt te zijn vervaagd (vgl. v. d. Tuuk, K. B. Wdb. s.v.) kende de afleidingen *kapadgata* (v. d. Tuuk, t.a.p.) en *pinadgata*; wanneer men in het laatste woord niet het infix *-in-*, maar het praefix *pi-* is gaan voelen, is de volgende phase geweest: *nadgata*.

zonder wijfje, was. De lezing: tanpasara manūtakĕn is dus een fout, ontstaan door haplografie.

Wat is verder manūtakĕn? Mogelijk blijft de afleiding van tūt, dus met een beteekenis als: „om haar te volgen". Het zou m.i. echter ook geenszins ondenkbaar zijn, dat, toen de voorafgaande woorden eenmaal corrupt geworden waren, een afschrijver voor een minder gewonen vorm de afleiding van het overbekende tūt heeft gesubstitueerd. De oorspronkelijke lezing zou dan kunnen geluid hebben manutākĕn, en wel als ma-vorm van het „causativum" van suta = zoon, dus: „een zoon voortbrengende". De hond verliet dan, kunnen we ons voorstellen, op een zeker tijdstip z'n meester om zich een wijfje te zoeken met de bedoeling een zoon te verwekken. Men kan hierbij desnoods denken aan verhalen als de geschiedenis van Mandapāla en dergelijke (vgl. Mahābhārata I, 229, 5 sqq.; Oud-Jav. Adiparwa, ed. Juynboll, pp. 210 sqq.); in elk geval zal het verwerven van een zoon ook voor een hond een plausibele reden geweest zijn om er andere verplichtingen (in casu: gehoorzaamheid aan zijn meester) tijdelijk voor te verbreken.

Wat tenslotte de constructie betreft, kan men b.v. vergelijken Tantu Pangg. p. 105: mangundanga ta sira para wiku manganakna yajña sira, „hij riep de wiku's op om 'n offer te houden" (Pigeaud). Onze plaats zou in vertaling aldus kunnen luiden: „ah, nu heb ik mijn hond gevonden, reeds lang geleden is hij weggeloopen. Vroeger heb ik hem geslagen, z'n fout (gebrek) was, dat hij zonder teef was om een zoon te doen geboren worden, zoodat hij er toe kwam om weg te loopen". Men stelle zich dus de kastijding voor als gevolg van het wegloopen terwille van een wijfje (het tweede *lungha* uit den tekst) en als oorzaak van het definitieve wegloopen (het eerste *lunghā*).[1])

IV. O. Jav. *suraga*.

„Wat de *surangga* (of *suraga*) en . . . geweest zijn, . . . ontgaat ons" (Pigeaud, Tantu Pangg. p. 238). Meestal vertaalt men het, zij het ook aarzelend, met „hoofdkussen", zoo ook Pigeaud zelf (p. 150: kussen; men verg. bv. Klinkert, Mal. Wdb. s.v. سراڬ, *sĕraga*). De etymologie baart moeilijkheden: hoewel het er als 'n Sanskrit woord uit ziet, is het in die taal niet bekend. Het waarschijnlijkste lijkt mij om uit te gaan van de gelijkstelling *sura* = *deva*, waaruit

[1]) De volgende woorden: atutuku hanunu (vgl. Pigeaud, p. 192, n. 3) zouden wellicht, zooals Prof. Berg mij opmerkte, als: „atut tukku anĕmu (*tuk* = *antuk*) = het is passend dat ik hem aantref", opgevat kunnen worden.

volgt, dat *surânggu* kan worden gebruikt voor *dewânggu* (zoo ook v. d. Tuuk, K. B. Wdb. III, 108). Nu is *dewânggu* zoowel in 't Skt. als in 't O. Jav. bekend. Als beteekenis vindt men: roode kleedingstof (zijde, chits) en derg.

Het woord kan, oorspronkelijk een ruime beteekenis gehad hebbende, elliptisch, na als bijstelling van een bepaald begrip, „kussen" of iets dergelijks, gefungeerd te hebben, de plaats van dat begrip zijn gaan innemen. Wat nu den vorm *suraga* betreft, dezen acht ik verklaarbaar op de volgende wijze. In het Skt. en O. Jav. stond naast *turangga*, „paard" de vorm *turaga*, naast *bhujangga*, „slang": *bhujaga*, naast *wihangga* (v. d. Tuuk, K. B. Wdb. III, 450), „vogel": *wihaga*.

Hoewel de oorsprong van het tweede deel van deze woorden geheel anders is dan dat van *surânggu* (hetgeen O. Jav. *surangga* wordt), stemt de klank ervan volkomen overeen met dien van ons woord, zoodat ook hiervan de nevenvorm *suraga* kan zijn ontstaan. Bovendien zou op Java, wanneer men *suraga* eenmaal gevormd had, door volksetymologie (*su* + *raga*: Skt. *râga*: kleur, speciaal roode kleur; bij staatsiekussens is een „schoone kleur" een zaak van gewicht) aan dit woord z'n voortleven kunnen zijn verzekerd. Tenslotte dient in dit verband herinnerd te worden aan het feit, dat de hss., vooral M.-Jav., de inwendige nasaleering veelal niet weergeven.

V. Nâgarakṛtâgama, 38, 4.

In vs. 4 lezen we in Kern's editie:

kyâtîn Mpungku huttama kasatpadan ira satirun, hetgeen de uitgever vertaalde met: „alom bekend was het, dat Z. Hoogeerwaarde zijn ambtsplichten op voorbeeldige wijze vervulde". Prof. Kern merkte voorts op, dat het hs. heeft *kasadpadan* en dat 't K. B. Wdb. (III, 176) het woord noemt onder *satpada* = bij, waarvan in 't Skt. geen afleiding bestaat, „die licht verspreidt over de beteekenis van k a s a t p a d a n. Mijne vertaling is dus maar een gissing" (Kern). De context wijst inderdaad in deze richting. Verandert men echter niet, als Kern, *dp* van de overlevering in *tp*, maar in *tp* en brengt men de, bij de bekende veelvuldige verwisseling in de hss. tusschen *s* en *ṣ*, geringe wijziging *ṣ* — *s* aan, dan zou men de conjectuur *kasatpadan* kunnen voorstellen. Dit zou dan op de meer voorkomende wijze gevormd zijn van Skt. *satpada*, „treffliche Stellung", waarvoor R. Schmidt's supplement op het Pet. Wdb. een plaats opgeeft, en dat overigens (van Skt. *pada* in de beteekenis „(hooge) positie,

waardigheid") als Skt. woord volstrekt niet vreemd aandoet. In plaats van „zijn ambtsplichten ... vervulde" zou men, indien men deze etymologie wil aanvaarden, met slechts geringe nuance in vertaling kunnen lezen: „zijn hooge positie ... bekleedde".

In hetzelfde gedicht, 64, 3:

mukya sthāpaka sang purohita maṣadpāde sudharmmenadhi(?) (zóó Kern) treft men het woord wederom aan. Ook hier teekent de uitgever aan, dat de beteekenis hem onbekend is: „eigenlijk is het „als een bij". Overdrachtelijk beteekent het „de inkomsten trekken", maar ook „werkzaam zijn" ". Ook hier stel ik daartegenover mijn denkbeeld: *satpada* = (hooge) positie, waardoor de vertaling van *masatpāda* wordt: „z'n positie bekleedende".

VI. Nāgarakṛtāgama 91, 7 en 8.

In de zangen 89, 90 en 91 van zijn gedicht geeft Prapañca ons een buitengewoon interessante beschrijving van verschillende feestelijkheden, door den vorst Ayam Wuruk te Majapahit gegeven. Helaas is de tekst, zooals deze tot ons is gekomen, vaak zoo onduidelijk, dat het niet mogelijk is 's dichters bedoeling steeds juist te vatten. Speciaal de strophen 7 en 8 van zang 91, waar beschreven wordt hoe de vorst zelf als tooneelspeler optreedt, zijn op meerdere punten duister, gelijk reeds door Prof. Kern in zijn uitgave werd gezegd. Ook wat later door Prof. Krom en R. Ng. Poerbatjaraka over deze verzen is opgemerkt heeft geen definitieve oplossing van de moeilijkheden gebracht. Geenszins pretendeerend, dit hier te doen, acht ik het niet zonder nut de volgende overwegingen aan het reeds gezegde toe te voegen.

De tekst van 91, 7 luidt volgens Kern's editie (V.G. VIII, p. 112):

Çrī-naranātha tansipi wagus nira tēlas arasuk |
aṣṭa tĕkĕs nireki n-upabhāryya rahayu sawala |
tus ning amātyawangça <su>wicakṣaṇa tĕtĕs ing ulah |
hetu nirānpabañwal anibākĕn ucapan angĕne || 7 ||,

waarbij in r. 3 en 4 de door Prof. Krom (Aanteekeningen op Kern's editie, p. 243) voorgestelde verbeteringen zijn aangebracht.

Prof. Kern vertaalde deze strophe als volgt:

„Z. Maj. de Vorst had zich met niet geringe handigheid gekostumeerd. Acht was 't getal van tĕkĕs, schoon, — die hij —, afstammelingen van ministers-familiën, verstandig, door en door wetende hoe zich te gedragen. Daarom maakten zij grappen en lieten treffende gezegden vallen".

Men merke op, dat in r. 2 de woorden *n-upabhāryya* en *sawala* onvertaald zijn gelaten.

Allereerst *upabhārya*. Kern, het woord van elders onbekend achtende, vermoedt: „misschien beteekent het „medespeler" of „helper". Dit is slechts een vermoeden, hem ingegeven door de beteekenis van Skt. *bhārya*, „dienaar, spec. soldaat". Even goed kan men voor dezen vorm als kṛtya van *upa-bhṛ* de beteekenis gissen: „wat naderbij gebracht, wat verschaft, gehaald, moet worden", hetgeen zich in dit verband — we zijn bij een tooneelvoorstelling — zou hebben kunnen ontwikkelen tot „datgene wat voor de vertooning aangebracht moet worden", dus „requisieten". Hieronder zou men de *těkěs* (d.w.z. het bij de vertooning dienst doende hoofdsieraad, „een soort van pruik, hooge muts van gekroesd haar", vgl. Kern, p. 111, n. 4) kunnen verstaan. Met Prof. Krom zou men dan *těkěs* in de gewone beteekenis kunnen nemen (Aanteekeningen, p. 304) en niet met Kern als een elliptische uitdrukking voor „iemand die met een *těkěs* getooid is (als ons „masker" voor „gemaskerde") behoeven te beschouwen.

Volgt het woord *sawala*, waarvan de uitgever de beteekenis niet te bepalen achtte. Dat hierin misschien de naam van het materiaal van de *těkěs* zou steken (*sarala, çewala*, Skt. *çaiwala*?), is een gedachte die bij iemand zou kunnen opkomen, maar zonder voldoenden grond is. Beschouwen we toch vs. 3, dan is, zooals reeds Prof. Krom (Aant. p. 304) opmerkte, het verband met het voorafgaande duister. Daarom is het m.i. met R. Ng. Poerbatjaraka waarschijnlijk te achten, dat het woord *sawala* corrupt is. Wilde deze geleerde veranderen in *saphala* met de beteekenis „passend" (vgl. zijn „Aanteekeningen op de Nāgarakrětāgama. B. K. I. deel 80 (1924), p. 285), bij mij kwam de gedachte op aan *sakala*. Hoewel de verschrijving *ka* > *wa* niet zeer voor de hand ligt, is zij toch in handschrift als dat waarin dit gedicht tot ons gekomen is, met meerdere dergelijke corruptelae, geenszins ondenkbaar. Wat zal dit *sakala*, indien juist, dan hebben beteekend? Het Skt. *sakala*, „geheel" kan, gelijk bekend, in het Oud-Javaansch behalve deze ook andere beteekenissen hebben, en wel, onder meer: „in levenden lijve", vgl.: Rām. 6, 112: he sang Rāma mahādibya, Wiṣṇu *sakala*; Nāg. 73, 1 tuhu dewamūrti *sakala*; men zie ook de voorbeelden, gegeven door v. d. Tuuk, K. B. Wdb. III, 135b, waar men omschrijvingen vindt als *manuk, tulèn* e.a. Dan beteekent het: „precies als", vgl. bij v. d. T. III, 136a uit de Menak: „*sakala* sawang kunarpa, precies als een lijk". *Sakala* is hier dus: in alle opzichten

zoo zijn, als de gene dien men moet voorstellen (bv. als de zich in iemand incarneerende godheid).

Zou men op onze plaats aan een dezer nuancen: „in levenden lijve, in alle opzichten als", kunnen denken, dan zou hiermede tevens het verband met vs. 3 volkomen duidelijk zijn. De vertaling van *tus* met een pluralis „afstammelingen" (zóó Kern en Poerbatjaraka) is dan echter te verwerpen; men moet dan *sakala tus ning amātyawangça* als één zinsdeel beschouwen en vertalen: „hij was in alle opzichten als een afstammeling uit een ministersgeslacht". Wat dit beteekent, blijkt uit vs. 4: een „afstammeling van een minister", een „heerenzoontje" kan zich veroorloven „grappen te maken" (ten koste van de toeschouwers, zou ik denken) en „rake gezegden te doen vallen". Natuurlijk moeten dan ook *nira* en de andere door Kern met een meervoud vertaalde woorden ook in dit vers als enkelvoud, slaande op den als ministerszoon optredenden koning, worden opgevat.

Om terug te keeren tot vers 3: hoe dienen nu de laatste vier woorden van dit vers te worden geïnterpreteerd? *Wicakṣaṇa* is zonder meer duidelijk: „met verstand van zaken". *Tĕtĕs ing ulah* is door Kern weergegeven met „door en door wetende zich te gedragen", gezegd van de afstammelingen van ministersfamiliën, die als medespelers van den koning zouden optreden. Ik zou het, met *wicakṣaṇa*, liever opvatten als nadere bepaling bij den koning-tooneelspeler, en er de beteekenis aan willen toekennen van: „volledig doorgedrongen in de handeling", dat is, vrij vertaald: „goed in z'n rol". Voor deze beteekenis van *tĕtĕs* citeer ik uit hetzelfde gedicht, zang 64, strophe 3, vers 4, waar van den Sthāpaka, die aan het hoofd stond van de monniken van de Boeddhistische leer, wordt gezegd dat hij was: labdhāwega suçīla sātwika *tĕtĕs* ring çāstra tantratraya, d.i. „hij was bezield van vrome aandoening, zedelijk, hoogst deugdzaam, *volkomen doorgedrongen* in de leer der Drie Tantra's" (Kern). In dit verband moet men m.i. ook vergelijken zang 42, str. 3, vs. 2, waar, nadat in vs. 1 van den vorst vermeld is dat hij niet nalatig was, vrij was van hoogmoedige dolheden en steeds meer zich uitermate beijverde in heerschersbeleid, voortgegaan wordt: apan *tĕtĕs* i kewĕh ing bhuwanārākṣaṇa gewayĕn i kāla ning Kali, m.i. te vertalen met: „want hij was *volkomen thuis* in de moeilijkheden van het beschermen der wereld, welke men moet uitoefenen in het Kali-tijdperk". Wat *ulah* betreft, de beteekenis „handelwijze, doen en laten, handel en wandel" is van algemeene bekendheid: *molah* is „handelen, zich gedragen, zich bewegen". Men lette ook op een plaats als Arjuna-wiwāha 5, 9; van

wajangpoppen wordt hier gezegd, dat ze zijn van uitgesneden leer, ze bewegen zich en spreken: walulang inukir molah angucap. Verdere voorbeelden geeft v. d. Tuuk, K. B. Wdb. I, 268 b. Hetzij men dus aan het „doen en laten" van de uit te beelden figuur, hetzij aan het „zich bewegen" op het tooneel wil denken, in *ulah* de handeling uit het tooneelspel te zien lijkt mij niet onmogelijk. Op grond van deze opmerkingen zou men dus tot de volgende vertaling van strophe 7 kunnen komen:

„Z. Maj. had zich zeer schoon gekostumeerd. Acht was het getal van de tĕkĕs, die zijn tooneelbenoodigdheden vormden, welke fraai waren. Hij was geheel en al (in de rol van) een „ministerszoon", speelde kundig en was goed in z'n rol. Daarom maakte hij grappen en liet rake gezegden vallen".

Hoewel niet zonder een geringe tekstwijziging, wil het mij voorkomen dat op deze wijze enkele der duistere plekken uit deze verzen zijn verdwenen. Echter staat de inhoud van strophe 7 in nauw verband met dien der volgende, zoodat wij nu onze aandacht aan deze moeten wijden.

De tekst luidt, wederom volgens Kern (in vs. 4 is van de opmerking van Prof. Krom, Aant. p. 243, partij getrokken):

Nang nawanāṭya kapwa tinapak nira tinĕwĕkakĕn|
hāsya makādi tanpĕgat ikang guyu parĕng asĕlur|
mwang karuṇā mangun tangis aweh sĕkĕl apuhara luh|
hetu nikang tumon paḍa kamānuṣan atangĕnangĕn || 8 ||

door den uitgever vertaald als volgt: „Zoo dan — — — — —. Een klucht vormde het begin; onafgebroken duurde 't gelach al voort. En medelijden verwekte geween, veroorzaakte een droefheid die tranen ontlokte, doordat de toeschouwers alle geroerd waren in hun gemoed".

Prof. Kern constateerde moeilijkheden met de woorden *tinapak*, *tinĕwĕkakĕn* en *nawanāṭya*, terwijl hij den plotselingen overgang van den tweeden en derden versregel zeer zonderling noemt.

Nawanāṭya zou, merkt Prof. Kern op, kunnen beteekenen „negen tooneelspelers"; „doch zulks is niet zeker", voegt hij er aan toe. Poerbatjaraka (t.a.p.) vat het woord, ongeveer als Kern, op als „een dans uitgevoerd door negen dansers, nl.: de Vorst en de acht tĕkĕs", maar hij voorziet deze bewering eveneens van een vraagteeken. Over dit woord heeft nog geschreven Prof. Berg, Middeljav. hist. trad., p. 17, noot, die zich bij Poerbatjaraka aansluit.

Afgezien ervan, dat in de hierboven gegeven interpretatie van

strophe 7 de 8 medespelers des konings van het tooneel verdwenen zijn, zou ik, eveneens erkennende dat ik de waarheid omtrent de *nawanāṭya* niet bezit, een andere gissing willen voorstellen.

Het eerste deel van het woord, met Kern e.a. afleidende van Skt. *nawa* = negen, denk ik bij het tweede niet aan tooneelspeler (Skt. *nāṭaka*, m.), maar aan tooneelopvoering, „mimic representation" (Skt. *nāṭya*). Herinnert men zich nu composita als *tripatha* = het uit drie deelen bestaande, het drieledige, pad, dan zou men voor *nawanāṭya* kunnen veronderstellen: „'t uit negen deelen bestaande, 't negenledige, tooneelstuk". Gedachten aan een „ennealogie", of minder uitvoerig, aan één stuk in 9 acten kunnen in dit verband bij ons opkomen. Maar even goed kunnen we er onder verstaan een stuk in één acte, bestaande uit negen (d.w.z. oorspronkelijk negen, aan dit getal behoeven wij natuurlijk niet vast te houden) scènes. En, daar het tooneelspel van den koning in ons gedicht wel niet van langen duur geweest zal zijn, zal het waarschijnlijkste zijn, dat hij opvoerde een stuk, een één-acter van korten duur, waarin negen (althans een dergelijk groot aantal) verschillende scènetjes, negen verschillende stemmingen, te onderscheiden waren. Dit stemt overeen met den verderen inhoud van de strophe. En bovendien, het bestaan van dergelijke stukken is in het Indische tooneel bekend. Het meeste herinnert een stuk als dit mij aan wat Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur, III, p. 167 beschrijft als een bhāṇa: „Dies ist ein Monolog in einem Akt. Ein durchtriebener Lebemann (viṭa) tritt auf und erzählt seine Streiche im Gespräch mit imiginären Personen, deren Reden er wiederholt. Durch diese Gespräche und einen grossen Aufwand von Mimik kommen alle möglichen Situationen zur Darstellung, und die verschiedensten Stimmungen werden erweckt. Die Fabel ist vom Dichter frei erfunden und in den uns erhaltenen Bhāṇas meist erotisch".

Nu wil ik geenszins beweren: een nawanāṭya is een bhāṇa, maar toch hoop ik zoo eenig denkbeeld gegeven te hebben, van wat de koning kan hebben opgevoerd. Hij treedt op als „Lebemann", Skt. viṭa en kiest daarvoor de rol van „ministerszoon"; hij bedient zich van acht verschillende tĕkĕs: vergelijk den „grossen Aufwand von Mimik" in den bhāṇa. Hij beeldt allerlei situaties uit en verwekt de meest verschillende stemmingen: vergelijk, zooals reeds gezegd, de verzen 2—4 van strophe 8 met wat Winternitz over den bhāṇa meedeelt. Opgemerkt dient te worden, dat de hier gegeven uitlegging uitgaat van de veronderstelling, dat aan het hof van Ayam Wuruk in dergelijke zaken een vrij groote Hindoe-invloed bestond.

Nu volgt *tinapak* (str. 8, vs. 1). Dr. Pigeaud, die in zijn werk over de Tantu Panggĕlaran, pp. 260 en vlgg. eenige beschouwingen aan onze verzen wijdt, verwondert zich (p. 262) zeer terecht over dit woord: „ook is 't niet duidelijk, wie in d' achtste strofe de spelers zijn die geslagen of vertreden en doorstoken worden (want dit is de letterlijke beteekenis van die woorden)". Ik zou Dr. Pigeaud over het lot van die arme tooneelspelers (hij bedoelt hiermee blijkbaar de *nawanāṭya*) gerust willen stellen door een zeer geringe tekstwijziging. Het is nl. volgens mijn meening nauwelijks aan twijfel onderhevig, dat in plaats van *tinapak* (inderdaad = „werd getrapt" of iets dergelijks) door den dichter is geschreven: *tinapuk* = „werd opgevoerd, voorgesteld, (op het tooneel vertoond)". De verschrijving pu > pa (het vergeten van de soekoe) ligt zoo voor de hand, dat men voor een dergelijke conjectuur, die den zin van onbegrijpelijkheid redt, niet mag terugschrikken. Men vergelijke bij van der Tuuk, K. B. Wdb., II, p. 723 b de woorden: pang ika apukul kadi *anapuka* titir, waar het hs. heeft *anapaka*; de fout komt natuurlijk meermalen voor.

De beteekenis van *tapuk* is bekend; ik noemde ze reeds hierboven. Merkwaardigerwijs wordt het woord gebruikt op de (door Kern aangehaalde) plaats in de Pararaton, waar van het tooneelspel van den zelfden koning Ayam Wuruk wordt verteld. Dat is Par. p. 27, 19 (vertaling, 2e druk, p. 139), waar staat: Bhreng Kahuripan aputra titiga, mijil bhatara prabhu, kasirkasirira çri Hayam wuruk, raden Tetep, jujulukira yen *anapuk* sira ḍalang Tritaraju; dus was een naam van Ayam Wuruk als hij ḍalang speelde Tritaraju; *anapuk* = 'n rol vervullen. Voor het gebruik van dit woord citeer ik nog Wirāṭaparwa (ed. Juynboll), p. 11, waar Sahadewa, wanneer de vijf Pāṇḍawas zich vermomd gaan begeven naar het hof van koning Wirāṭa, meedeelt dat hij zal „optreden" als runderherder: gopālasewaka *tapukĕn* patik haji. Ook R. Ng. Poerbatjaraka vertaalt (t.a.p.) in den eersten regel van strophe 8 „werd ... opgevoerd", echter kan ik niet nagaan of hij als lezing in den tekst *tinapuk* (en dan van: „trappen, treden" tot „optreden" komend?) aanvaardt, dan wel iets anders.

Wij zijn nu genaderd tot het voor velerlei uitlegging vatbare woord *tinĕwĕkakĕn*. Prof. Kern liet het, gelijk gezegd, onvertaald. Poerbatjaraka (t.a.p.), het vers weergevende met: „zoo werd dan de nawanaṭya ... als begin opgevoerd", ziet er blijkbaar in een vorm behoorende bij het woord *tĕwĕk*, (v. d. Tuuk, K. B. Wdb., II, 679 b), dat o.a. „begin" kan beteekenen, bv.: Ādip. (ed. Juynboll), p. 161, waar een Sanskrit citaat: tasmāt twam *adyaprabhṛti* puruṣādo bhawiṣyasi

wordt vertaald met: matang yan matĕmahana rākṣasa kita, *makatĕwĕka* mangke. Dr. Pigeaud vertaalt het woord, zooals uit de hierboven reeds geciteerde zinsnede uit zijn werk (p. 262) blijkt, met „doorstoken" worden. Hij denkt dus aan *tĕwĕk* (in de Woordenlijst van Dr. Juynboll genoemd als *twĕk*, p. 281 b) = steekwapen (dolk, speer, zwaard), Mod. Jav. *toewĕk*, „iets om zich of een ander te doorsteken" (men verg. ook v. d. Tuuk, K. B. Wdb. II, 679 a). Op grond van deze opvattingen over *tinapuk* („geslagen of vertreden") en *tinĕwĕkakĕn* („doorstoken") komt Pigeaud er toe in het hier beschreven tooneelspel een wapendans te zien (p. 261, 4e alinea). Om niet te uitvoerig te worden, verwijs ik degenen, die in Pigeaud's interessante uiteenzettingen belang stellen naar diens werk, pp. 260 en vlgg. Wat het woord in kwestie betreft, bij mij is eerst de gedachte opgekomen aan *tĕwĕk*, verzadiging (K. B. W. II, 680), den voorlooper van het moderne *toewoek*, het krama bij *warĕg*, „verzadigd; genoeg of lang genoeg van iets genoten hebben; genoeg van iets hebben". Al geeft van der Tuuk, K. B. W., t.a.p. slechts één plaats voor dit woord (*panĕwĕkĕ*, ter verzadiging van, Bhomakāwya, 18, 6), toch is het daarom niet noodzakelijk Prapañca bekendheid met dit, thans zeer gewone, woord te ontzeggen. Maar er is een ander bezwaar tegen deze opvatting. Tinĕwĕk*akĕn* toch veronderstelt een zaak, ten opzichte waarvan men *tĕwĕk* maakt. Dit nu zou in het verband van den zin hier niet wel mogelijk zijn: men kan van de nawanāṭya moeilijk zeggen, dat het verzadigd werd.

Een andere beteekenis van *tĕwĕk* is nog die, welke van der Tuuk noemt op p. 558 van K. B. W., deel II, s.v. *tuhuk*, n.l. *salala, sadā, lunggĕng*, d.i. steeds, bestendig, voortdurend, onveranderlijk. Men vergelijke ook de veelvuldig voorkomende uitdrukkingen: *satĕwĕkku*, zoolang ik, *satĕwĕkira*, zoolang hij, sedert hij, en dergelijke, waarvoor K. B. W., II, 679 plaatsen opgeeft. De *-akĕn*-vorm van *tĕwĕk*, met deze beteekenis, moet beteekenen: „bestendigen, voortdurend maken, onveranderlijk maken, ten opzichte van iets bestendig doen", en derg. Neemt men nu dit woord bij het volgende *hāsya*, dan zou men op deze wijze — natuurlijk onder alle voorbehoud —, tevens voor *makādi* de beteekenis „speciaal" aannemend (Berg, Middel-Jav. Hist. trad., p. 17, n. 1), tot een vertaling kunnen komen als volgt: „zoo dan werd het n. door hem opgevoerd; voortdurend gemaakt werd speciaal het kluchtige gedeelte". Dit wordt dan door de volgende woorden: tanpĕgat ikang guyu parĕng asĕlur, „onafgebroken

duurde het gelach al voort" nog eens nader uitgewerkt. Men denke er aan dat hāsya ook „gelach" kan beteekenen. Maar dat er in het nawanāṭya ook de minder kluchtige episoden niet vergeten werden, blijkt uit vs. 3.

De vertaling van den heer Poerbatjaraka: „werd als begin opgevoerd" heeft m.i. dit tegen, dat in den tekst onmiddellijk daarop volgt (vs. 2): hāsya makādi, d.w.z. „een klucht vormde het begin". Immers nu zouden we of tot een tautologie moeten besluiten (nl. wanneer *hāsya* ongeveer gelijk zou zijn aan *nawanāṭya*) of we zouden niet te hooren krijgen, wat er na het als begin opgevoerde *nawanāṭya* op het tooneel kwam (nl. wanneer *hāsya* het begin zou vormen van de *nawanāṭya*). De opvatting van Dr. Pigeaud moet, in verband met de geheel andere interpretatie, die ik van de passage voorsla, buiten beschouwing blijven.

De door Prof. Kern geconstateerde zonderlinge overgang tusschen de verzen 2 en 3 van strophe 8 (editie, K. G. VIII, p. 113) wordt duidelijker, wanneer men, gelijk boven geschied is, veronderstelt, dat een *nawanāṭya* een stuk is, dat allerlei gemoedsstemmingen oproept, zoodat aan de beter ter zake kundige tijdgenooten de plotselinge overgang van vs. 2 met uitbundig gelach naar vs. 3 met droefheid en tranen als door het karakter van een dergelijk tooneelstuk gegeven en volstrekt niet bevreemdend moest voorkomen.

Nu rest nog in vs. 1 het woord *kapwa*. Uit Poerbatjaraka's, reeds meer genoemde, vertaling blijkt diens opvatting omtrent dit woord niet. De gewone beteekenis: „zoowel de een als de ander (v. d. Tuuk, K. B. Wdb. II, 300 a), alle, samen, tegelijk, eveneens" en derg. komt hier niet goed uit, daar op deze wijze er een tegenstelling met een ander stuk in ligt opgesloten, althans een meervoudigheid van stukken wordt verondersteld en in het bovenstaande juist is betoogd, dat in str. 7 en 8 één doorloopende beschrijving van één door den koning opgevoerd stuk wordt gegeven. Aan „als het ware", een beteekenis, die v. d. Tuuk aan 't slot van zijn woordenboek-artikel veronderstelt (naar *kaponakan* < *kapwa anakan*) zou men kunnen denken; echter ken ik hiervoor geen parallellen. We zijn echter aan het woord *kapwa* niet gebonden, daar het anders gelezen kan worden, nl. *ka pwa*. Hierin is *pwa* het bekende, 'n lichte tegenstelling aanduidende partikel (Lat. *autem*); *ka* zou men bij het voorafgaande *nawanāṭya* kunnen voegen, hetzij als deminutiefvorm: *nawanāṭyaka*, hetzij als contaminatie van *nawanāṭya* en °*nāṭaka* (n). of °*nāṭikā*. Er bestaat echter ook een Oud-

Javaansch woordje *kā* = nu, dan (vgl. v. d. Tuuk, K. B. Wdb., II, 2b), wat mij hier het waarschijnlijkste lijkt [1]).

VII. Par. 7, 21.

Toen Ken Angrok, door Mpu Palot naar Kabalon gezonden, ruzie had gekregen met de bewoners van dat oord, en hij, boos geworden, geweld wilde gebruiken, werden alle kluizenaars van Kabalon opgeroepen. Vervolgens staat er in den tekst: sama mĕdal amawa palugangça, amburu ring sira ken Angrok samâmukul ing palugangça paksanira sang tyâga aminonanayun amatenana ring sira ken Angrok. Mogha angrungu ujaring âkâça: „Hayo denira-pateni wong iku ....". De voornaamste variant is: B D F I amingronana ayun; C G amingronana ahayun. De vertaling in de editie luidt: „zij kwamen naar buiten met hun gamĕlan-hamers, zetten K. A. na, en sloegen hem met die hamers, om hem, als dat kon, te dooden. Maar nu hoorden

---

[1]) Prof. Dr. C. C. Berg maakte mij na het lezen van het bovenstaande terloops de opmerking, dat men de *aṣṭa tĕkĕs*, vrij vertaald neerkomende op „acht maskers", misschien kan terugvinden in de volgende woorden: 1o. *upabhârya*, 2o. *rauyu*, 3o. *suwala* („machtig"?), 4o. *tus ning amâtyawangça(ja)*, 5o. *(m)aricaksana*, 6o. *tĕtĕs ing ulah*, 7o. *pabañwal*, 8o. *ambakĕn urapan angĕne*, en dat er dus misschien acht typen in gezien mogen worden. *Tĕtĕs ing ulah* zou men ook kunnen vertalen in de richting van „menschenkenner". Ter aanvulling van de ontbrekende lettergreep in 7, 3 zou hij liever *amâtyawangçaja* lezen dan *maricaksana*.

Wat str. 8 betreft, *tinapak* zou naar zijn meening behouden kunnen worden, daar het verschil tusschen *tinapak* en *tinapuk* wel niet zoo groot is dat we in *tinapak* bepaald een fout moeten zien: vgl. bij ons het verschil, maar tevens de overeenkomst tusschen „op iets treden" (*tapak*) en „optreden" (*tapuk*).

De beteekenissen, die v. d. Tuuk, s.v. *tĕwĕk* en *tuhuk* geeft, zijn volgens Prof. Berg niet verschillend, doch hangen nauw samen. Men zou *tinĕwĕkakĕn* z.i. wel kunnen vertalen met „tot aan het einde toe volbracht worden". Ook acht hij het niet uitgesloten, dat men i.p.v. *tinĕwĕkakĕn* te lezen heeft *tinĕpĕkakĕn*, daar de *w* en de *p* in de hss. vaak nauwelijks te onderscheiden zijn. *Tinĕpĕkakĕn* beteekent „met elkaar in verband gebracht worden". De regels 2 en 3 zijn dan z.i. volgens hetzelfde model gebouwd, beginnen n.l. ieder met een Skt. uitdrukking, die nader door Jav. woorden wordt uitgelegd, een vaker voorkomende wijze van doen. *Hâsya* als „gelach" vindt z'n uitleg in *tanpĕgat* etc., *karuṇā* wordt nader verklaard door *tangis*. Beide woorden, *hâsya* en *karuṇā*, zijn bij *tinĕwĕkakĕn* te nemen. Op deze wijze is de zonderlinge samenhang der versregels geheel verdwenen. Op te merken valt, dat het suffix -*(n)ira* wel voorkomt bij *tinapak*, doch niet bij *tinĕwĕkakĕn*. Dit kan daaruit te verklaren zijn, dat *tinapak* „de koning" tot log. subj. heeft en *tinĕwĕkakĕn* ook „het publiek". We komen dan tot de vertaling: Aldus is de nawanâtya (tekst: *na ng nate.*): twee dingen (*kapwa*) worden door hem opgevoerd en tot verzadigens toe genoten (door het publiek natuurlijk, zoodat hier geen suffix noodig is): *hâsya* in de eerste plaats, d.w.z. onafgebroken, etc., *karuṇā* in de tweede plaats, d.w.z. ..., etc.

ze een stem, enz.". Zooals Prof. Jonker reeds aanteekende, steekt in *aminonanayun* een woord voor „herhalen". Men moet hier dan ook de lezing van B D F I aanvaarden: *aningronana* (van *pingro* „voor de tweede maal") *ayun*. Vgl. 11, 13 tan aningroni yen sinudukakĕn, „men behoeft er geen twee maal mede te steken". Bovendien zou ik aldus willen interpungeeren: amburu . . . ing palugangça; pakṣanira . . . ken Angrok, mogha . . ., en vertalen: „ze zetten K.A. na, en sloegen hem met die hamers; de bedoeling van de asketen was dat te herhalen (één slag met dergelijke hamers was blijkbaar niet doodelijk), daar zij hem wilden dooden, toen ze ineens een stem . . . hoorden".

VIII. Par. 12, 12.

Van de fatale kris van Mpu Gandring wordt hier gezegd, dat hij was: adanganañ cangkring katut rinipun tanpagagala *wungkul*. Daar in de vertaling („met een gevest van cangkring-hout, waar de doorns nog aan zaten, en die niet met harst vastgemaakt was") de beteekenis van *wungkul* niet uitkomt, en de woordenlijst van Dr. Juynboll met een vraagteeken opgeeft: „ongeschonden", wil ik wijzen op N. J. *woengkoel*, onaangesneden, onbehakt, ongeschaafd, ongeslepen en dergelijke.

IX. Par. 13, 13.

Na verhaald te hebben hoe Ken Angrok Tunggul amĕtung doodde en diens vrouw huwde, gaat de Pararaton verder met te beschrijven hoe hij de macht aan zich trok. Deze episode wordt ingeleid met de woorden: tĕlas purwa wetaning Kawi, kaputĕr sawetaning Kawi, sama awĕdi ring sira ken Angrok, mahu ariwariwa ayun angadĕga ratu . . .". *Ariwariwa* (hs. A *ariwari*) etc. werd door Dr. Brandes vertaald met: „die er toen nog pas aan dacht koning te willen worden". Prof. Jonker wilde vertalen: „toen pas begon hij te willen, enz.". Voor de verschillende verklaringen, die voor *ariwariwa* voorgesteld zijn, kortheidshalve verwijzend naar p. 62, n. 1 der editie (2e druk), herinner ik aan 11, 2, waar Ken Angrok zegt: „Ingsun ta . . . kapengin dadi ratu, harĕpingsun ki Tunggul amĕtung ingsunpatenana, rabine ingsun-alape, malar bapa, ranakira dadi ratu . . .", „ik nu . . . verlang koning te worden; ik wil T. a. dooden, zijn vrouw huwen om koning te worden, vader".

Het wil mij voorkomen, dat men *ariwariwa* in 13, 13 kan vertalen op 'n wijze, dat deze passage met 11, 2 in overeenstemming is, en wel door uit te gaan van de beteekenis, die de N.-Jav. lexica opgeven

voor *riwa-riwa* = *rāwa-rāwa*, n.l. „de schijn of het voorkomen aannemen van, vertooning maken van". Vergelijken we hierbij de andere beteekenis, die van het woord wordt opgegeven, n.l. „er uitzien als, nadoen" (vgl. v. d. Tuuk, K. B. Wdb. I, 751 b), dan ligt het m.i. voor de hand op onze plaats te denken aan 'n beteekenis: „doen als". Toen K. A. eenmaal T. a. gedood en diens vrouw gehuwd had, toen pas begon hij (openlijk) te doen als iemand die naar het koningschap streefde: immers voor dien tijd was zijn positie daartoe niet sterk genoeg. Overbodig te zeggen, dat ook deze opvatting slechts als een voorloopige wil worden beschouwd.

X. Par. 17, 8.

Lĕmbu ampal, door koning Tohjaya bevolen de twee prinsen Rangga wuni en Kĕbo campaka, 's konings neven, om te brengen, kan hierin niet slagen omdat de jongelieden zich verborgen hielden. Daarom werd Lĕmbu ampal er door den koning van verdacht, dat hij: *sakārayita* lawan raden kalih. Wat is de juiste beteekenis en de etymologie van *sakārayita*? Dr. Brandes vertaalde: „dat hij het met de beide prinsen eens was", Prof. Jonker scheen hieraan te twijfelen (vgl. editie, 2e druk, p. 74, n. 13), Dr. Juynboll (Woordenlijst, p. 116, vgl. ook p. 576) vermoedde: „van medeplichtigheid verdacht" en leidde het woord af van Skt. *kārayita*, „tot handelen aangespoord".

Met deze etymologie meegaande, zou ik er echter op willen wijzen, dat de vorm *kārayita*, behalve het part. perf. pass. van het caus. van *karoti*, ook kan zijn de nom. sing. masc. van het bij dat caus. behoorende nomen agentis, wanneer men afziet van het verschil in kwantiteit van de slot-a, wat voor dezen Oud-Jav. tekst van geen belang is. Herinnert men zich nu, dat in het Sanskrit het caus. *kārayati* meermalen wordt gebezigd in den zin van het simplex *karoti*, dan is het ook mogelijk *kārayitā* aan te treffen in de beteekenis van *kartā*, hij die doet, verricht. *Sakārayitā* zou op deze wijze de beteekenis van mede-verrichter, dus „medeplichtige" kunnen hebben, hetgeen op onze plaats uitstekend past.

XI. Par. 17, 29.

De vertegenwoordigers van de opstandige lijfwacht (wong Rajasa), tot de in de vorige opmerking genoemde prinsen komend, bieden zich aan om hen te dienen: „Pukulun pakanira *sakiṭaha* kawula ing Rajasa". *Sakiṭaha* werd door Dr. Brandes vertaald met „sluit u aan",

Prof. Jonker adnoteerde: „maak tot uw dienaren. *Krama* van *sakuṭa*", van der Tuuk kwam tot „aan zich verplichten" (verg. editie p. 75, n. 12).

Het zou m.i. niet onmogelijk zijn, dat in dit woord het Skt. *sakhitā*, vriendschap steekt. De overgeleverde *ṭ* in het woord kan er op wijzen, dat men het voor oorspronkelijk niet-Javaansch hield, en zelfs zou het niet geheel ondenkbaar zijn, dat deze *ṭ* een spoor is van een vorm *sakitha* (met de bekende verwisseling van *ṭ* en *th*), welke een metathesis van *sakhita*, Skt. *sakhitā* zou kunnen zijn. Indien dit aannemelijk is, zou men kunnen vertalen: „Heeren, leef in vriendschap met uw dienaren, de R." Dat het woord *sakhi*, vriend in het Oud-Javaansch voorkomt, is bekend.

XII. Mal. *margasatwa*.

Dat het Mal. مرڬستوا , *margasatwa* wel niet is op te vatten als een oorspronkelijk determinatief compositum *mārga-satwa*, maar als een dvandva van *mrga* (= „*buron* in tegenst. v. *paçu*, verklaard met *satwa hanèng wana, singa, mong, kidang, saprakaraning alas*", v. d. Tuuk, K. B. W. IV, 544, b) en *satwa* = dier, beest, blijkt m.i. ook uit een plaats als deze: Ādip. p. 169: Ngūni ri kāla sang Kalmāṣapāda rākṣasarūpa, tamolah sireng alas gōng, gawe nirāmangan wwang, tan ucapĕn ikang *satwa mrga*, asing sakatĕmu de nira ya ta pinanganā juga.

Het Oud-Javaansche Wirāṭaparwa, in 1912 door Dr. H. H. Juynboll uitgegeven, is een tekst, die om velerlei redenen onze belangstelling ten volle verdient. Niet alleen in de kleine kring dergenen, die zich meer speciaal op de studie van het Oud-Javaansch toeleggen, maar ook daarbuiten, vooral bij Sanskritisten, is de publicatie van dit geschrift toegejuicht. In 1916 heeft K. Wulff een zeer degelijke studie gewijd aan de verhouding tusschen de Oud-Javaansche bewerking en haar Sanskrit-origineel: Den Oldjavanske Wirāṭaparwa og dens Sanskrit original. Bidrag til Mahābhārata-Forskningen, København, 1916; eenige jaren later is door N. B. Utgikar, The Virāṭaparvan of the Mahābhārata, critically edited with various readings, notes and introduction &c., Poona, 1923 met succes partij getrokken van zijn bekendheid ook met den Oud-Javaanschen tekst.

Gezien dus deze belangstelling, die het geschrift ook buiten onze

grenzen geniet, lijkt het mij gewenscht, dat degenen die denken iets te kunnen bijdragen tot de opheldering of verbetering van de moeilijke, hier en daar zelfs corrupte plaatsen, die er nog in voorkomen, hun desbetreffende opmerkingen aan het oordeel van vakgenooten onderwerpen, teneinde op den duur tot een juisteren en beter geïnterpreteerden tekst te geraken. De weinige opmerkingen, die ik hieronder doe volgen mogen als een poging daartoe mijnerzijds beschouwd worden.

De plaatsen zijn geciteerd naar de editie van Dr. Juynboll, en wel volgens bladzijden en regels, de laatste volgens eigen telling. Het is misschien nuttig hier de in het Deensch gestelde opmerking van Wulff, p. 33, dat ook de Oud-Javaansche philologen bij hun tekstuitgaven door het aanbrengen van een regel-nummering der bladzijden goed zullen doen, eens te herhalen.

XIII. Wir. p. 7, 13.

In de paraphrase van de Sanskritverzen, waarmee het werk aanvangt, komt voor de naam *Kaṇṭhanātha*. Zooals door Wulff, pp. 217 en 227 is betoogd, correspondeert deze naam met *Andhakaripu* in den Sanskrittekst. Daar dit een naam van Çiwa is, moet *K.* eveneens dezen god aanduiden. Ik zou geneigd zijn, den naam in verband te brengen met Çiwa's bekende, ook in het Oud-Jav. voorkomende (vgl. K. B. W. I, 546) benaming *Nīlakaṇṭha*, „blauwhals". Dit, zooals vaker bij godennamen is geschied (vgl. bijv. *Yamādhipati* in de Kuñjarakarṇa, passim; ook *Smaranātha*, Kid. Pam. 1, 93; *Sūryanātha*, Cense, Kron. v. Bandjermasin, p. 22) verbonden met *nātha*, „beschermer, heer" leverde op *Nīlakaṇṭhanātha*. Het is nu denkbaar dat dit lange woord is afgekort tot *Kaṇṭhanātha*; een in het Javaansch niet ongewone wijze van doen.

XIV. Wir. p. 7, 14—15.

Van Durgandhinī wordt gezegd: sira tāmangguhakĕn kaḍaḍin muwah kānandarān huwus kaparigraha dening jalu. Deze zin is in den door den uitgever geboden vorm onbegrijpelijk; men vergelijke de uiteenzettingen van Wulff, pp. 217 en 219.

De bedoeling van den auteur is ongetwijfeld de lotgevallen van Durgandhinī zeer in het kort mede te deelen. Zooals uit het uitvoerige verhaal in het Adiparwa (Jav. Ādip. pp. 60 sqq. ed. Juynboll) blijkt, heeft men drie voorname feiten in deze lotgevallen te onderkennen: 1o. D. was behept met 'n onaangename vischlucht, 2o. de

man, die haar daarvan zou bevrijden, zou met haar huwen; deze man was Parāçara; 3o. na een zoon, Byāsa, gebaard te hebben, werd ze weer maagd. Uit de wijze, waarop de auteur de hoofdtrekken meedeelt, blijkt duidelijk, dat hij de geschiedenis bij zijn hoorders bekend acht en dus de allergrootste beknoptheid kan nastreven. Na dan ook van haar vischlucht gewag te hebben gemaakt, laat hij de hierboven geciteerde woorden volgen, die door Wulff, p. 217, worden opgevat: „hun fandt genfødelse(?) .... da hun blev omfavnet af en mand". *Kadadin* kán „incarnatie" beteekenen, vgl. bv. Par. 8, 31: hana rare... aran ken Angrok... kadadinira bhaṭāra Wiṣṇu. Het woord heeft echter ook wel eens de beteekenis „het geschapen zijn, gedaante", vgl. K. B. W. I, 237 s.v. *awah* de uitdrukking *sawah kadadin* „bij een andere menschwording"; men denke ook aan N. J. *salah kĕdadèn*, „wanschapen, wanschapenheid". Plaatsen als Calon Arang, p. 134 ed. Poerbatjaraka: atinggal *kadadin* mwang atmaja patni... anuly ajar-ajar, wijzen ook op een ruimeren beteekenisomvang; hier is het ongeveer met „staat" weer te geven. Zoo zou men op onze plaats misschien *kadadin muwah* kunnen verbinden: „een andere gedaante, toestand".

Het woord *kānanḍaran*, opzichzelf onverstaanbaar, zou men kunnen houden voor een corrupteel van *kanyā*, het Sanskrit woord voor „maagd", verbonden met *ḍara*, het Javaansche aequivalent. Dergelijke verbindingen zijn niet onbekend: het K. B. W. II, 37 geeft bv. *parawan kanyā*, „ongerepte maagd". Het uitvallen van 'n y na een consonant komt in de hss. vaak voor, vgl. Wulff, p. 142. Het ligt echter meer voor de hand in plaats van de eerste *n* een *k* te lezen: *kanakḍaran* van *anak ḍara* beteekent „maagdelijkheid". Zij werd dus weer maagd: muwah ta sira maluy rara (Adip. 63, 18); sira ta punah kanyā (Adip. 90, 16), punah kanyā (Adip. 105, 1). Een woord voor „wederom" is onontbeerlijk. Nu zou men zich kunnen voorstellen, dat dit, hetzij *muwah*, hetzij *punah*, vóór *kanyā* gestaan heeft. Daar echter reeds *kadadin muwah* voorafging kan een eventueel *muwah* door haplographie zijn uitgevallen. Ook ware het mogelijk hier te denken aan „Satzhaplologie", een verschijnsel, dat in meerdere talen voorkomt en ook in het Javaansch naar mijn meening niet onbekend is. Op een plaats als Rangga Lawe, 1, 5: tīkṣṇa tan angadĕmi twas ning balawarga tan opekṣā madana wimoha daṇḍa pinūji (zóó door den uitgever gedrukt) zou men zoo misschien kunnen denken aan: tan opekṣā <kṣa>mā dana, wimoha daṇḍa pinūji; de maat verbiedt ons *kṣa-* in te voegen.

De vertaling van den geheelen zin is dan, echter met het noodige voorbehoud: „zij nu verkreeg een andere gedaante, staat (nl. een zonder vischlucht); ze werd wederom een ongerepte maagd nadat ze door haar man was aangeraakt (gehuwd)".

XV. Wir. p. 8, 2.

Het hier voorkomende woord *prasamāna* ontbreekt in Juynboll's Woordenlijst. Ook mij schijnt het lastig af te leiden en te verklaren. Wellicht kan men hier de eerste en tweede lettergreep verwisseld denken: *sapramāna*, d.w.z. *sapramāṇa*, als afleiding van het Skt., ook in het O.-Jav. meermalen voorkomende, *pramāṇa*, omvang, afmeting, enz., kan beteekenen: over den geheelen omvang, nl. van het boek, hetgeen in het verband goed past.

XVI. Wir. p. 9, 1.

Janamejaya vraagt Waiçampāyana hem het Wirāṭaparwa te vertellen onopgesmukt en precies volgens de feiten, marapwan enak pagĕhnyan pinakānggĕh *soto* ning parwwa. De laatste woorden worden door Wulff, p. 222, weergegeven met: „for at hele bogens indhold skal blive uforandret". Hierbij plaatst hij achter „indhold" de aanteekening: *?so|k?]la niṅ parwwa*" (*sokta* natuurlijk = *su* + *ukta*). Men zal tot deze verandering zijn toevlucht niet behoeven te nemen, indien men mag afgaan op wat 't K. B. W. III, 166 onder II sot opgeeft, nl. „overgeërfde geaardheid". In de Sutasoma, I, 12 komt voor de afleiding *sotan*, waarvoor men in het K. B. W. de verklaring vindt „tingkah", dus „staat, toestand, geaardheid". Op grond hiervan zou ik willen voorstellen onze plaats te lezen: *sotan (n)ing parwwa* en deze woorden met het daaraan voorafgaande pinakānggĕh te vertalen als volgt: „terwijl vastgehouden wordt aan den bestaanden toestand, aard, van het boek".

XVII. Wir. p. 19, 17 en 20.

Draupadī geeft zich aan Wirāṭa's hof uit als een dienares, bekwaam in het kappen, het vervaardigen van zalven, parfums, bloemguirlandes en dergelijke kunsten. Verg. Mahābh. C. IV. 260 sq.: Sairindhrī tu bhujiṣyā 'smi .... | keçān jānāmyahaṃ kartum piṃṣe sādhu vilepanam. De Oud-Jav. tekst spreekt hier van 'n *cĕti pragandha*, „reukwerkdienares". Het woord *pragandha*, in Dr. Juynboll's Wdl. ontbrekend, is te verklaren als betrekking- of titelaanduidend substantief van het type *pradjoerit*; vgl. bv. Walbeehm, Wdn. als zind. § 339. Een c. p.

is dus een „dienares die zich bezig houdt met het vervaardigen van reukwerken".

De tekst vervolgt: „D., daar aangekomen deelt mee dat ze Sairindhrī heet. S. is de naam (ingeschoven opmerking van den Jav. vertaler) van een, die zich bezighoudt met allerlei reukwerken. T a s y ā ç i l p a m. Yatiki *widā* nira. T a s m ā t, nāhan sang Sairindhrī". Tot zoover de opmerking van den vertaler, zooals men ziet: enkele Sanskrit woorden met Oud-Jav. uitlegging. Nu is *widā*, zooals de tekst geeft, en ook Dr. Juynboll, Wdl. p. 538 voor deze plaats opgeeft „blanketsel"; zie bv. p. 86, 4. Daar de woorden echter een weergave moeten zijn van tasyā çilpam, „haar werk", past: „dit nu is haar blanketsel" niet in het verband. Zeer begrijpelijk is 't echter, dat in dezen samenhang, waar sprake is van 'n parfummaakster het woord *widā* op de plaats van een ander gekomen is. Herinneren we ons, dat de *y* (onder den regel geschreven) na een consonant gevaar loopt vergeten te worden door een volgenden afschrijver (zie bv. p. 65, 16 in 'n Skt. cit.: *hete* i. p. v. *hy ete*, p. 71, 15 *mucamānasya* i. p. v. *mucyamānasya* en andere plaatsen; vgl. ook Wulff, p. 49), dan is er m.i. geen bezwaar i. p. v. *widā* op onze plaats te lezen: *widyā*, „wetenschap, kundigheid", als uitlegging van *çilpam* uitstekend passend. Dat het Skt. woord *çilpa* wordt „vertaald" met het eveneens van oorsprong Skt. *widyā* is volstrekt niet vreemd: het laatste, reeds in 't Râmâyaṇa en ook in met het Wirāṭaparwa gelijktijdige geschriften voorkomend was reeds geheel in het Jav. ingeburgerd.

XVIII. Wir. p. 19, 23.

Koningin Sudeṣṇā kan niet gelooven, dat een zoo edele en schoone vrouw als Draupadī slechts een dienares is: *ahalektā* kita t pakawesa dāsīkrama, etc. Het eerste woord zou ik willen opvatten als *ahale ketā*. Hierin is dan *ketā* het bekende woordje: toch, toch wel, immers; *ahale* kan men misschien vertalen met: „verwaarloosd, aan lager wal geraakt". De geheele zin luidt dan: „gij zijt toch wel in slechten doen geraakt dat ge op de wijze eener slavin gekleed zijt, want zeer groot toch is de volmaaktheid uwer schoonheidsteekenen". Deze opvatting zou ik willen steunen door te wijzen op de mogelijkheid van verband met Mal. *halai* (in *halai-balai*), „verwaarloozing". Trouwens ook op 'n plaats als het Oud-Jav. Rām. 14. 42, waar van den rook van het offervuur gezegd wordt, dat hij *mahale* („verkeerd", Juynboll) is, komt men met „in slechten toestand" goed uit.

XIX. Wir. p. 22, 22.

Ya ta matang yan mong gajah singha paweha haji rowanga ning *anekatulādwandwayuddha* ... is door Wulff, p. 120 vertaald met: „Giv mig derfor tigre ... som modstandere i voeddekampen(?) og tvekampen ...". Ook Dr. Juynboll's Woordenlijst geeft voor *anekatula*: „wedstrijd(?)". Het woord schijnt van elders niet bekend te zijn; men moet de beteekenis dus gissen. Zonder twijfel steken er in Skt. *aneka*, „veel, menig, veelvuldig" en *tula*, „balans, gelijk gewicht, gelijkenis", waarnaast *tulya*, „gelijkende op" en *atula*, „zonder gelijke". Nu zou men naar analogie van woorden als *dewatātulya*, Oud-Jav. Rām. 2, 62, hier kunnen denken aan *anekatul(y)a* met de beteekenis „tegen velen opgewassen" als adj. bij *dwandwayuddha*, „tweekamp". De bedoeling zou dan zijn „een tweekamp, achtereenvolgens met 'n tijger, 'n olifant, 'n leeuw enz.". Verkieselijker schijnt mij echter de mogelijkheid *aneka* en *atula* beide als adj. te nemen bij *dwandwayuddha*. De vertaling is dan: „in meerdere weergalooze tweekampen"; men spelle in dit geval: *anekātula dwandwayuddha*. Men moet dan *dwandwayuddha* als subst. nemen en de lengteteekens van de *ka* en de *lā* omwisselen.

XX. Wir. p. 26, 8.

Tādiwaça pwa kitātimohita, „houd op zoo verblind te zijn". Op p. 90, 13 vindt men: *padiwasilayu*, „houd op te vluchten". Het woord *adiwasa* en afleidingen komen meer voor in deze beteekenis, vgl. Dr. Juynboll's Woordenlijst, p. 293. Het schijnt mij echter niet juist, dit woord in verband te brengen met Skt. *divasa*, „dag". Meer voor de hand ligt te denken aan Skt. *adhivasati*, „vertoeven, bewonen", waarbij *adhivāsa*, „woonplaats; hardnekkigheid" (vgl. Schmidt's Nachträge op het Pet. Wtb. s. v.). De juistheid van deze gissingen op grond van de semasiologie kan slechts blijken, wanneer wij de beschikking hebben over veel meer plaatsen waar het woord voorkomt dan nu nog het geval is. Een overgang „zich ophouden > ophouden", „vertoeven > toeven" is echter denkbaar.

XXI. Wir. p. 26, 29.

Van het hier voorkomende *leçya*, voorwendsel geven de Jav. lexica geen etymologie op. Het is m.i. zonder twijfel in verband te brengen met Skt. *leçyā*, schijn, *leça*, √ liç. Van een nadere bewijsvoering acht ik mij ontslagen, daar Prof. Kern, Toevoegselen op 't woordenboek van Childers, Amsterdam 1916 (Verh. Kon. Akad. v. Wet., Afd.

Letterk. N. R., XVI, 4), p. 157, deze etymologie reeds heeft voorgesteld en toegelicht, er de aandacht op vestigende, dat ook in Voor-Indië de beteekenis „voorwendsel" bekend is. Men zie nog Rhys Davids, The Pali Text Soc. Pali-Engl. Dict., s. v. lesa.

XXII. Wir. p. 41, 17: de semasiologie van *sūkṣma*.

„Er worde gesproken van Duryodhana, sira tāgawe catur *sūkṣma* lumaya-laya kahanan sang Pāṇḍawa, d.i. hij stelde aan vier spionnen die moesten zien te weten te komen de verblijfplaats van de Pāṇḍawa's". De beteekenis van sūkṣma wordt door den samenhang gegeven, rest nog de verklaring. Hoe is het mogelijk dat het zelfde woord, dat in het Skt. „klein, fijn, atomisch, subtiel, onvatbaar" beteekent, dat in het Nieuw-Jav. (als *soekma* of *soeksma*) voorkomt in den zin van: „de geest; geestelijk" op een plaats in de Oud-Jav. literatuur kan worden gebruikt als „spion"? Blijkens het K. B. W. III, 133 sq. kan het woord de beteekenis hebben van „incarnatie, de ziel van een afgestorvene, die zich naderhand ergens incarneert". Doch in deze richting zal men de verklaring niet moeten zoeken. Op p. 42, 32 immers lezen we: magawe *cāra sūkṣma*, een uitdrukking, die op p. 43, 3 en ook in het Arjuna Wiwāha, 22, 7, nog eens gebezigd wordt. Daar nu Skt. *cāra* „spion" beteekent, en *sūkṣma* wel eens „onzichtbaar, verborgen" kan zijn, ligt m.i. de conclusie voor de hand, dat het gebruik van laatstgenoemd woord op p. 41, 17 te verklaren is als een elliptische uitdrukking. Men vergelijke de benaming die bij ons een in burgerkleeding gestoken politiedienaar in den volksmond heeft: „'n stille" (uit de vroegere beteekenis van „stil", nl. „verborgen, heimelijk, geheim", te verklaren, vgl.: „stille vennoot").

XXIII. Wir. p. 51, 29.

.... akonkonana rahadyan sanghulun dūta, ... ghumoṣaṇākna kajayaçatrun parameçwara .... *uṣṇāta lumakwa* .... „Uwe Majesteit zende een bode af ...., die de overwinning van Uwe Maj. verkondige .... laat hij .... gaan". Wat is *uṣṇāta*?

Deze plaats moet men vergelijken met Arj. Wiw. 14, 18, 3 *usĕnā ta* yāwaraha. Zooals ook door van der Tuuk (K. B. W. I, 205) en Juynboll (Wdl. p. 103) opgemerkt is, is dit eenvoudig *usĕna* + *(a)ta*. Ook op onze Wir. plaats zal men m.i. dezelfde verbinding hebben: *usĕnāta* of *usĕna ta* (lumakwa), „hij (ga) toch spoedig". De vermelding van deze plaats onder Skt. *uṣṇa*, „warm", met een beteekenis: „haastig" (Juynboll, Wdl. p. 102) is dus niet als geheel zeker te beschouwen.

XXIV. Wir. p. 52, 30.

Door een ontsnapten koeherder wordt prins Uttara de bekende runderroof bericht. Na in het kort de voornaamste feiten vermeld te hebben, gaat de man voort: kunang pwa deya rakryan: māsiha ta sang *pangĕmpwan*, pějahana tang Korawa, enz. Voor *pangĕmpwan* op deze plaats geeft Dr. Juynboll's Woordenlijst op: „bezitting?" M.i. beteekent het woord ook hier: „heer" en is de plaats te vertalen: „en wat nu uw taak is, Hoogheid, heb deernis, Heer, dood de Kaurawa's enz." De dubbele aanspraak, ook elders niet ongewoon, is in de hier beschreven situatie uit den mond van den natuurlijk over stuur zijnden herder volkomen begrijpelijk. Over het woord en de verbinding *sang p.* als 2e persoon zie men K. B. W. I, 394. Andere plaatsen in het Wir. zijn p. 61, 12: tulusaknānugraha sang pangĕmpwan; p. 62, 13: matang yan mimii atakwan ri sang p. („aan u"); p. 82, 27: makātmajīwa kasĕmbahan ing pāda sang p. Het woord is, wat zijn bouw betreft: pa + nas. + grdwd. + an, te vergelijken met woorden als *pangeran, panĕmbahan, pangulen, pangulusan*. Zie bv. Walbeehm, Woorden als zind. § 368.

XXV. Wir. p. 58, 4.

Toen Arjuna en Uttara, hun wagen bestegen hebbend, op hun vijanden toe reden, agyāngabrvākukudan sakweh nikang Korawa. Van *agya* en *akukudan* is de beteekenis resp. „snel" en „z'n biezen pakken". De door de Woordenlijst van Dr. Juynboll opgegeven bet. „verzwakken" (echter met een vraagteeken) komt ook mij voor hier niet te passen. Niettemin is in het N. Jav. *abĕr*, „slap, traag, zonder vaart", *ngabĕri*, „verslappen, verzwakken". Nu is er in de Kuñjarakarṇa, Kern, V. G. X, 57 een vergelijkbare plaats; ambĕrabĕr ing awān yayi, door Prof. Kern, p. 23, vertaald met: „ijl snel". Blijkens zijn aanteekening op p. 47 brengt Prof. Kern het woord in verband met *ibĕr, sambĕr* e.a. (√ bĕr, wĕr); hij merkt voorts op, dat het in het K. B. W. ontbreekt. In het Soendaasch heeft men *abĕr-abĕran* = loeloempatan, „hard heen en weer loopen, rónddraven", ongetwijfeld hetzelfde woord. Zou het niet de voorkeur verdienen op deze Wir. plaats aan *angabry* = *angabĕri* ook deze beteekenis te hechten: „snel rond-, wegloopen"? Dit past uitstekend in het verband; de afleiding op — *i* duidt dan in dit geval pluraliteit aan (vgl. Berg, Inleiding, p. 220).

XXVI. Wir. p. 64, 28.

Arjuna, na van den çamī-boom zijn wapenen te hebben afgenomen, trekt met Uttara als wagenmenner de Kaurawa's tegemoet; hij richt een gebed tot Agni, die hem een *wānaradhwaja*, apenbanier, zond. Tengevolge hiervan neemt de verschrikkelijkheid van Arjuna's verschijning toe, zoodat mahulap ĕṇḍĕpĕṇḍĕpĕn mata ning tuminghal ri sira. Hiervóór staat echter mangkin *pratihata* lumrâ prabhâswara sang A. Daar *pratihata* beteekent „afgeslagen, verhinderd, vernietigd", moeten deze woorden beteekenen: „meer en meer afgeslagen verbreidde zich de schittering van Arjuna", wat mij in dit verband niet schijnt te passen. Ik zou willen voorstellen voor *pratihata*: *pratihartā* te lezen. Dit, eveneens Sanskrit, beteekent: „vernietiger". Dus zou ik willen vertalen: „meer en meer als een vernietiger, m. e. m. vernietigend, verbreidde zich, enz.".

XXVII. Wir. p. 64, 36.

Uttara schrikt van het geweldige geluid van Arjuna's hoorn, waarom de laatste hem berispt: „wees niet zoo bevreesd, nu hier voor het aangezicht van den vijand doet ge u niet voor als een mahâkṣatriya, maar: *lwir wipra kṛtawana* hiḍĕp ni nghulun". Wat is een *wipra kṛtawana*? Slechts het K. B. W. II, 83 geeft: „hotrawâhana?". Deze verklaring is op zich zelf vernuftig: *kṛtawana* zou met de bekende contractie na het uitvallen der *h* staan voor *kṛtawâhana*, hetgeen „offergaven brengend" zou kunnen beteekenen; dus mèt de overige woorden: „als een offergaven brengende priester komt ge me voor te zijn". Het is echter onduidelijk, waarom deze hatelijkheid op de brahmanenstand hier zou voorkomen. Bovendien is het woord van elders niet bekend. Mogelijkerwijze is de plaats corrupt. Vergelijken we den Sanskrit tekst, C. 1448 b:

viṣaṇṇarūpo vitrastaḥ puruṣaḥ prākṛto yathâ,

waar de laatste drie woorden beteekenen: „gelijk een gewonen man (een man uit het volk)", dan zou men kunnen overwegen of onze plaats niet gelezen moet worden: *lwir* [*wi*]*prākṛta*[*wa*]*na* hiḍĕp ni nghulun, waarin *na* = zoo, aldus. Het [*wi*] verschilt in Balineesch schrift slechts zeer weinig van *wang*; bedenken we voorts dat een *w* als pasangan zeer vaak uitvalt, dan kan dit een bedorven lezing zijn voor *wwang*, „mensch". *Lwir wwang prakṛta* zou dan een nauwkeurige weergave van het origineel kunnen zijn.

XXVIII. Wir. p. 71, 14 sqq.

Deze passage, waarin Kṛpa, door Arjuna beschoten, wegens z'n verbrijzeld harnas vergeleken wordt met een slang, die z'n huid verliest, zou ik, in afwijking van den uitgever, willen interpungeeren: nirwikāra, manohara; lwir nikang çarīra: samaye mucyamānasya sarpasyewa tanur yathā, (of hoe men dit citaat zou willen lezen, zie Wulff, p. 176) an kadi ulā milungsungi ring çaratkāla. Ri samangkananya, tĕlas tugĕl apasah langkap nira, muwah sirānambut laras waneh, enz. Het Sanskrit citaat wordt hier reeds voorafgegaan door een deel van zijn Oud-Javaansche vertaling, nl. de woorden lwir nikang çarīra, al is het ook onzeker hoe de juiste lezing is van de overeenkomende woorden in het geciteerde vers. Nòch de interpunctie van Dr. Juynboll, nòch de beschouwingen van Wulff, t.a.p. doen dit uitkomen.

XXIX. Wir. p. 71, 28.

rwang siky angĕne panghĕrĕt sana sini.

twee stuks (nl. pijlen) troffen de ... aan weerszijden (nl. van den wagen). S.v. hĕrĕt, geeft Dr. Juynboll, Woordenlijst: „*p.*, rem?" De overeenkomende Skt. tekst heeft: C., vs. 1815: *akṣam*; men vergelijke Utgikar's editie 52, 37.

M.i. is *panghĕrĕt* af te leiden van *kĕrĕt*, afsnijden. De N. Jav. lexica vermelden de beteekenis: dwars- of bindbalk van een dak, boven de wanden en halfweg de hoogte van het dak (Gericke en Roorda, I. 427); de balk aan de korte zijde in een gebinte (Jansz. s.v. kĕrĕd), ook in 't alg. de korte zijde van een langwerpig vierkant, z.v.a. pānjĕṇḍaq (Jansz. p. 1150). Mij dunkt, in ons verband kunnen deze beteekenissen worden ingepast: *panghĕrĕt* zal zijn de dwarsbalk, die de korte zijden, dus de zijkanten van den wagen verbindt, wat dus neerkomt op de as (*akṣa*). Deze wordt *sana sini* (aan weerskanten, een in Jav. teksten vrij zeldzame uitdrukking, zie K. B. W. III, 18) getroffen; men denke zich dus: bij de wielen. Het gevolg wordt terstond beschreven: rĕmpak ratha, verbrijzeld was de wagen.

XXX. Wir. p. 72, 5.

Van den wagen van Droṇa wordt hier gezegd: winatĕk ira tang *kapilāsya*, patang siki kanan keri, d.w.z. hij werd getrokken door de ..., vier stuks rechts en links. Wat *kapilāsya* zijn, weet ik niet; ook 't K. B. W. en Juynboll's Woordenlijst zwijgen er over. De Calcutta-ed. van het Mahābhārata heeft op de overeenkomstige plaats, IV,

1823: Droṇas ... abhyadravad ... çoṇāçvaḥ. Hier worden D. dus donkerroode paarden toegekend. M.i. doet men op grond hiervan goed in den Oud-Jav. tekst het onverstaanbare *kapilāsya* te veranderen in *kapilāçwa*, met bruinroode paarden. Wat de herstelling van *çw* voor *sy* betreft, de verwarring tusschen de verschillende sibilanten in Oud-Jav. hss. is bekend, de verwisseling tusschen *w* en *y* is eveneens niet zonder voorbeelden (Wulff, p. 49).

XXXI. Wir. p. 74, 5.

Zooals ons reeds vaker gebleken is, heeft ook in die passages van onzen tekst, die niet letterlijk uit het Sanskrit zijn vertaald, vergelijking met de Voor-Indische recencies groot nut. Hier bv., in de beschrijving van Açwatthāman's aanval op Arjuna, heet het: winantwan carajala tanpāntara, onafgebroken liet hij de *çarajala* elkaar opvolgen. Zoo gelezen, van *çara* en S. *jala*, water, krijgt men geen zin. Men leze *çarajāla*: immers S. *jāla* beteekent behalve „net", enz. ook „dichte menigte". Een *çarajāla* is „a thick shower of arrows". Deze gissing wordt tot zekerheid, wanneer we den Sanskrit-tekst inzien: Calc. IV, 1901—2 staat: taṃ pārthaḥ pratijagrāha ... *çarajālena* mahatā; op één uitzondering na is dit in alle edities en hss. overgeleverd.

XXXII. Ibid.

Ed.: ndā tan kady *alahan*, rnalês amasang kaçaktin. Wat *alahan* beteekent, is mij niet duidelijk. Men zou het kunnen afleiden van *alah*, overwonnen, doch de lexica schijnen een dergelijke afleiding niet te kennen. Daarom zou men zich deze lezing ontstaan kunnen denken uit: kady *alaha n* malês, maar niet als ware hij overwonnen, daar hij van zijn kant zijn kracht aanwendde. Dat *n* ook voor um-vormen kan voorkomen, is reeds door Kern opgemerkt (V. G. VIII, 261), die citeert: Bhomakāwya, 51 kepwan ri de-nya 'n tumama mareng dalĕm.

XXXIII. Wir. p. 74, 6:

ed.: manglĕpasakĕn pracaṇḍa bāna (l. bāṇa) *sangghyāta*.

Het woord *sangghyāta* verdient eenige bespreking. Het wordt slechts genoemd (als *sangghyata*) in het K. B. W., III, 441, waar verwezen wordt naar *sanggata*, *sangghāta*. Dit laatste woord is goed bekend, het beteekent in het Sanskrit: „slag. Zusammenstoss"; ook: „nauwe verbinding, aggregatie, complex, massa, menigte, collectie,

hoeveelheid, en derg.". Van der Tuuk noemt *sangghyāta* zoo, dat hij dit in verband schijnt te willen brengen met *sangghatta*. Ook dit woord is ons (als *saṅghaṭṭa*) uit het Sanskrit bekend en wel met de beteekenissen: „Zusammenstoss, collisie, conflict, Eng. shock; ook cohesie, rivaliteit enz.". Zooals men ziet: beide woorden hebben een deel hunner beteekenissen gemeen en zouden elkaar dus hebben kunnen beinvloeden. Toch lijkt het mij niet waarschijnlijk S. *saṅghaṭṭa* in dit verband te betrekken. Wat toch in *sangghyāta* te verklaren is, is de *y*; hoe is deze ingevoegd? Mijns inziens als volgt. Het komt in de Oud-Javaansche hss. meermalen voor dat na een consonant een *y* of *w* geheel overbodig wordt ingevoegd. Voor de *y* zijn voorbeelden uit het Wirāṭaparwa: p. 88, 22 *ghyoraṃ* voor *ghoraṃ*, p. 59, 22 *syān* voor *san*, p. 74, 31 *tyād* voor *tad*. Men zie over dit verschijnsel Wulff, pp. 49, 127. Men kan nu óf aannemen, dat slechts toevallig in dit zelfde woord *sangghāta* op meerdere plaatsen in de litteratuur (bij v. d. Tuuk, en op onze plaats) deze *y* in de overlevering is ingevoegd, óf dat, de fout in het schrift eenmaal gemaakt zijnde, het woord naast zijn oorspronkelijken ook den verbasterden vorm heeft gekend. Er zijn trouwens meer voorbeelden van een dergelijke irrationeele *y* te citeeren, bv. *wyatara*, „ongeveer" (K. B. W. III, 608) naast *watara*, *Airlangghya* (K. B. W. I, 117) naast *Airlangga*.

Of de verbastering slechts haar oorzaak vindt in een spellingskwestie, kan men betwijfelen. Daar *y* en *w* na consonant vaak in de uitspraak uitgevallen zijn, doch de oorspronkelijke vormen bekend bleven (vgl. Berg. Inl. p. 181), is het mogelijk in ons geval aan inverse analogie te denken: oorspronkelijk *dyus* werd *dus*; „hypercorrect" (Berg) kan dan *watara* tot *wyatara* zijn geworden. Een andere vraag is tot hoever deze vormen, die ongetwijfeld als deftiger golden, in de levende taal hebben bestaan.

Overigens zou ik *bāṇasanggh(y)āta* aaneen willen spellen en vertalen met: pijlen-menigte. Wel is waar is mij deze samenstelling nóch uit Sanskrit, nóch uit Oud-Jav. werken bekend, maar het Sanskrit Mahābhārata kent het synoniem *iṣusaṅghāta* (VII, 263), terwijl ik voor andere composita met ° *saṅghāta*, menigte kortheidshalve verwijs naar Pet. Wdb. VII, 544.

XXXIV. Wir. p. 76, 6.

Arjuna beschiet Karṇa's boog met een ardhacandra *kāra* pracaṇḍa, een ... zeer geduchte halve maan-pijl. De beteekenissen der verschillende woorden *kāra* (Skt. maker, woord; hymne) en *kara* (Skt.:

maker, band; lichtstraal, tribuut, enz.) passen hier niet. Ook de door v. d. Tuuk, K. B. W., II, 54 sq. opgegeven woorden en beteekenissen voldoen niet. Zonder twijfel is daarom op onze plaats te denken aan Skt. *khara*, ruw, scherp, doordringend, voor het Oud-Jav., waar aspiraten en lange klinkers opgegeven zijn, in klank samenvallend met *kara*.

XXXV. Wir. p. 79, 7; p. 85, 20.

Beschreven wordt een gevecht tusschen Arjuna en Duryodhana; zie Skt. tekst (Calc.), 2087 sqq. Arjuna wordt aan het voorhoofd gewond, het bloed stroomt langs hem neer en bespat hem. Dan volgt: pinaka*puṣpā*langkāra *mālā* nira. Men kan zich afvragen, wat *mālā* hier is. In het Oud-Jav. bestaat wel *mala*, kwaal, lichaamsgebrek, euvel, en derg.; dit past niet, evenmin als de beide andere in het K. B. W. IV, 581, vermelde woorden. De Sanskrit tekst heeft, 60, 4 (ed. Utgikar) athāsya bāṇena vidāritasya prādur babhūvāsṛg ajasram uṣṇam | sā tasya jāmbūnada*puṣpa*citrā *māleva* citrābhivirājate sma ||, waar het bloed dus als een „gouden-bloem-bonte-guirlande" glinstert. De edities CGLM (zie Utgikar) hebben sa i. p. v. sā, puṅkhacitraḥ i. p. v. puṣpac° en bhitvā lalāṭam i. p. v. māleva citra, en enkele kleinere afwijkingen van het bovenstaande. Daarom zou ik hier *mālā* willen opvatten als Skt. *mālā*, guirlande, krans, en verbinden met het voorafgaande; *nira* zal door den overschrijver, die *mālā* als 'n afzonderlijk woord heeft opgevat voor *sira* in de plaats gesteld zijn. Pinakapuṣpālangkāramālā sira is, indien deze opvatting juist is, te vertalen met: „hij was als een guirlande bestaande uit bloemversieringen". Het woord *mālā*, dat in het K. B. W. en in de Wdl. van Dr. Juynboll ontbreekt, komt ook voor op p. 85, 20: lumud ikang puṣpopahāra (zoo ed., coll. Mahābh. C. IV, 2184; puṣpap° hss.) mālya mālā nīlotpala, waar ik *puṣpopahāra* liever zou weergeven met „bloemenoffer" (Juynboll, Wdl. s. v.: „bloemenonthaal"), nl. als hulde aan de goden, zooals uit Mahābh. C. IV, 2184 blijkt: puṣpopahārair arcyantāṃ devatāç ca sarvaçaḥ, „en laat godheden, altegader vereerd worden met bloemenoffers".

XXXVI. Wir. p. 80, 10.

Arjuna blies op zijn hoorn Dewadatta; de vijanden verloren hun bewustzijn, vielen in slaap en waren als dood. Toen Arjuna dit resultaat zag, *labdhasmṛti* manah nira atutur i çabda sang *Uttara* ngūni inwang sakweh ni wĕkas-wĕkas ning strī ring antaḥpura ngūni.

De Woordenlijst geeft voor *labdhasmṛti*: „tot het bewustzijn teruggekeerd", wat niet kan, daar A. het niet verloren had. M.i. beteekent het woord hetzelfde als het volgende *atutur*: „hij herinnerde zich"; dat hetzelfde eerst met Sanskrit-, dan met Javaansche woorden gezegd wordt, komt meer voor; het zou zelfs kunnen zijn, dat *labdhasmṛti* een citaat is. Het slaat terug op het op p. 55 verhaalde, nl. op het verzoek van de prinses Uttari en haar gezellinnen aan de ten strijde trekkende Uttara en Wṛhannalā (= Arjuna) om kleedergeschenken bij hun terugkeer. In r. 15 spreekt hij Uttara toe en zegt het met duidelijke woorden: haywa ta wismṛti pawĕkas rāntĕn rakryan dyah Uttarī. De Calcutta editie, vs. 2115 heeft ook: Pārthaḥ smṛtvā ca vākyāni tathottarāyāḥ, „Arjuna zich de woorden van Uttarā herinnerend . . .". Men vergelijke vs. 1223 sqq. Op onze plaats dient echter *Uttara* veranderd te worden in *Uttarī*, zooals de naam van deze prinses in het Oud-Jav. Wirāṭaparva luidt (zie K. B. W. I, 189).

XXXVII. Wir. p. 82, 30.

In zijn inleiding tot de uitgave van de Kuñjarakarṇa (V. G. X, p. 8) heeft Prof. Kern opgemerkt, dat het hem bekende oudste voorbeeld van *den* = N. J. *di* zoowel voor 't passief als voor den modalen imperatief uit de XIVe Eeuw dateert; Prof. Berg (Inleiding p. 216) betoogt, dat „in het oudere Javaansch deze vorm alleen maar in jongere teksten voorkomt". Hier lezen we, in het uit 996 dateerende Wirāṭaparwa: *den* kady asih rakryan i nghulun ikana mangkana siha rahadyan sanghulun mangke, waarin *den* beteekent „laat zijn". Men vergelijke de voorbeelden van deze qualitatieve voluntatief, gegeven door Dr. Pigeaud, Tantu Pangg. p. 16, noot, en vooral die bij Prof. Kern, V. G. VIII, 307.

Nu is merkwaardig, dat, zooals Wulff, p. 194 reeds heeft opgemerkt, de Oud-Javaansche tekst hier van alle bekende Sanskrit-recensies afwijkt: de voorstelling, dat deze personen, die Arjuna hier ontmoet, vroeger door hem bij 't spel ingezet en toen verloren zijn, is een bijzonderheid van het Oud-Jav. Wirāṭaparwa; echter wordt het zoowel in een Sanskrit-citaat als door een paraphrase overgeleverd, wat de mogelijkheid van latere invoeging niet waarschijnlijk maakt. Dateert de zin met *den* reeds uit 996? De afstand tot de verder bekende gevallen (XIVe E.) is te groot om dit zonder meer bevestigend te durven beantwoorden. Echter is het zaak deze plaats te signaleeren; zooals Prof. Kern reeds betoogde (V. G. X, 8) moet de constructie reeds voor het eerste verschijnen in de literatuur in de

XIVe E. bestaan hebben in de volkstaal; onmogelijk is het dus geenszins.

XXXVIII. Wir. p. 85, 15—86, 6.

De Kaurawa's zijn verslagen, Wirāta's zoon Uttara en zijn wagenmenner, de als Wrhannalā vermomde Arjuna keeren zegevierend terug van het slagveld. Aan koning Wirāta wordt het vreugdevolle bericht gebracht, waarop hij zijn onderdanen laat bevelen, de stad te versieren, muziek te maken en in feestdos den overwinnenden prins tegemoet te gaan. In den Sanskrit-tekst van de Calcutta-editie worden deze gebeurtenissen betrekkelijk kort afgehandeld (IV, 2188—2190). De Zuidelijke recensie is uitvoeriger; zie Utgikar's editie, Appendix, p. 257. Echter wint het in dit opzicht het Oud-Javaansche Wirātaparwa. Zij het, dat de auteur hier een Sanskrit-tekst min of meer nauwkeurig heeft gevolgd, zij het, dat hij wat in zijn voorbeeld stond heeft uitgebreid en als proeve van eigen kunde heeft opgesierd, zooveel is wel duidelijk, dat hij hier bedoeld heeft een naar de opvattingen van zijn tijd en milieu „mooie" beschrijving te geven. Dientengevolge bevat de passage verscheidene woorden, die in de tot nog toe bekende Oud-Javaansche litteratuur zeldzaam zijn. Dit feit en de omstandigheid, dat de tekst zooals deze ons door den uitgever geboden is, naar mijn meening, op eenige punten emendatie behoeft, zijn mij tot een aanleiding enkele opmerkingen over deze, ook door den modernen lezer nog zeer te waardeeren, beschrijving te publiceeren, in de hoop, dat ik althans voor eenige der moeilijkheden een oplossing aan de hand heb gedaan.

Ter besparing van plaatsruimte zal ik de passage in haar geheel niet citeeren, den belangstellenden lezer naar Dr. Juynboll's tekst verwijzend.

De woorden *pūrṇna kumbha*, door Dr. Juynboll gesplitst, dient men m.i. aaneen te schrijven. Een *pūrṇakumbha* of *bhadrakumbha* is in het Sanskrit een kruik met heilig water, „a water-vessel, one filled with holy water used at the consecration of a king" (Monier Williams, s.v., vgl. ook Petersb. Wdb., s.v.). Tusschen vlaggen en vaandels aan de eene zijde en bloemoffers aan de andere (zie boven de opm. bij p. 79, 7) zijn dergelijke kruiken met gewijd water op hun plaats. De Oud-Jav. Woordenboeken vermelden het woord niet.

Het woord *rājabandha*, enkele regels verder, is moeilijk te verklaren door de vele beteekenissen, die *bandha* kan hebben. Men houde rekening met de mogelijkheid, dat er °*bhaṇḍa*, „grappenmaker" of

ook *bhāṇḍa* gelezen kan worden: het laatste heeft wederom meerdere beteekenissen die in aanmerking kunnen komen: „paardensieraad, sieraad in 't alg.; muziekinstrument".

Tenslotte — en dit ligt het meest voor de hand — kan men denken aan een fout voor *rāgabandha*, een Sanskrit woord voor „manifestation of love or affection".

De tekst heeft verder: inatag ta sakweh nikang porawanita strī manggĕgö samhyawahāra, „opgeroepen werden alle burgeressen, vrouwen uit de stad, die . . . .". De Woordenlijst geeft voor *samb°*: „handel". Inderdaad bestaat dit woord (< Skt. *saṃvyavahāra*). Vreemd is het echter, dat alleen vrouwen, die zich toelegden op den handel, opgeroepen werden. Ik heb mij daarom afgevraagd, of niet *manggĕgö* in de letterlijke beteekenis: „in de hand houden" is op te vatten en in *samhyawahāra* niet te zien is een verschrijving (plaatsing onder één aksara te vroeg van de pasangan *y*) voor *sambhāwyahāra*, hetgeen zou beteekenen: „bij de gelegenheid passende guirlandes, eere-guirlandes".

Daarna worden de aanwezige muziekinstrumenten beschreven: allereerst de bangsi tāla paṇawa mūddhama. Het eerstgenoemde, van Skt. *vaṃçī* is de fluit, ook in lateren tijd, bv. in de Maleische litteratuur, meermalen bij feestelijke gelegenheden vermeld; een *tāla* is „a musical instrument of bell-metal or brass, a sort of cymbal played with a stick" (Monier Williams), een *paṇava* „a small drum or tabor or a kind of cymbal, one used to accompany singing". Van het dan volgende *mūddhama* geeft de Woordenlijst op „S.? naam van een muziekinstrument". Inderdaad ziet het woord er naar uit van Voor-Indische, niet van Indonesische herkomst te zijn. Het is mij echter niet mogen gelukken een instrument van dien naam vermeld te vinden. Het wil mij daarom, althans voorloopig, nog het aannemelijkst schijnen in het woord een foutieve lezing te zien en wel voor *uddhama*. Skt. *uddhamati* beteekent: „uitblazen, door blazen verkondigen, bekend maken"; *uddhama* is „hij, die blaast; dat, wat blaast; blazend, klinkend". Let men nu op het verband dan blijkt dat er tot nog toe opgesomd zijn fluiten en trommels, er na volgen snaarinstrumenten. Hier dus *uddhama*, „blazers, blaasinstrumenten"? De *m* blijft echter onverklaard.

Rāwaṇahasta, na de wīṇā, luit, genoemd, vind ik niet opgegeven. Ook de Sanskrit-lexica zwijgen over dit compositum. Daar echter een *rāvaṇahasta* als een soort snaarinstrument wordt opgegeven in het Sanskrit, zou men er toe kunnen neigen dit in den tekst te stellen.

Op bladzijde 86 treft ons *bharaṇa*, waarvan de Woordenlijst, p. 416, geen etymologie vermeldt, het K. B. W. IV, 877 s.v. *braṇa* opgeeft een afleiding van *ābhāraṇa*. Indien bedoeld is Skt. *ābharaṇa*, ornament, sieraad (juweelen en derg.), zooals trouwens op p. 876 s.v. *baraṇa* is vermeld, lijkt deze etymologie aannemelijk; het woord heeft, zooals vaker is geschied, de *a* in eerste lettergreep verloren. Tot „franjes" (zie Woordenlijst) behoeft men de beteekenis dus niet te beperken. Men vergelijke ook p. 96, 12: sakweh ning sarwabhāraṇa nūpura walayānggulīyaprabhṛti. Van deze genoemde kleedij en sieraden wordt voorts gezegd, dat ze humĕntyakĕn *tara* ni pahyas ning widyādharī, ver achter zich latende de . . . van het toilet der hemelnymphen". Over *tara* op deze plaats zwijgen de Oud-Jav. lexica. Ik zou er in willen zien Skt. *tāra* of *tārā*. *Tāra* is fonkelend, stralend, schijnend, helder; de helderheid, doorschijnendheid van een parel; een heldere of mooie parel", ook „ster, gesternte", *tārā* heeft slechts de laatste beteekenis. Het Oud-Jav. kent volgens van der Tuuk (K. B. W. II, 585) en Juynboll (Wdl., p. 234) „ster". Op onze plaats ligt „schittering, glans", dus *tāra* m.i. het meest voor de hand.

Wat met een *walahāra* precies bedoeld is, schijnt mij onzeker. Van der Tuuk en Juynboll maken geen gewag van het woord. Het tweede lid is zonder twijfel het in onzen tekst meermalen aan het slot van een compositum optredende Skt. *hāra*, een snoer of guirlande van parels en derg., halsketen van parels of halsketen zonder meer. In het eerste lid zou men misschien met recht kunnen herkennen S. *vāla*, staarthaar, bijz. van paarden; echter is een *vālapāçyā* een paarlensnoer om het hoofdhaar te binden, een *vālaka* een armband, een *vālikā* een soort oorsieraad. Waar dus in het Sanskrit andere afleidingen als namen van sieraden in gebruik zijn, ligt het voor de hand een *walahāra* op onze plaats ook in dien zin te verklaren, de juiste hoedanigheid er van voorloopig in het midden latend.

XXXIX. Wir. p. 93, 31.

Wanneer de Pāṇḍava's hun incognito opgeheven hebben, overstelpt koning Wirāṭa hen met eerbewijzen. En ook kan hij zijn oogen niet verzadigen aan hun aanblik: op de mededeeling hiervan geeft de editie: mangkin atambĕh tekang *prihati gorawa*, meer en meer nam toe de (zijn) . . . . . Het woord *gorawa* is „eerbied(ig)"; *prihatin* „mismoedig". Dit past hier niet. De Calc. tekst heeft, vs. 2320: sa priyamāṇo, „verheugd". Onmiddellijk daarop wordt verhaald, dat Wirāṭa al het zijne aan de Pāṇḍava's schenkt. Dit is met recht een bewijs

van toenemende vriendelijke gezindheid. Met een kleine verandering van den tekst zou men dit kunnen lezen, nl. *priyātigorawa* d.i. *priyā atigorawa*, „zeer eerbiedige vriendschap, gunst", d.i. „gevoelens van eerbied en vriendschap". Hoewel zoo tevens, wanneer althans op dit punt het Sanskrit-origineel dat de auteur van het O. Jav. Wirāṭaparwa bezat eensluidend was met onze Calc. editie, een reminiscens aan den oorspronkelijken tekst zou kunnen ontstaan, is deze verandering toch niet aannemelijk. Met *prih atigorawa* krijgt men al een belangrijk beteren zin: „zijn zeer eerbiedig streven"; *prih* in deze beteekenis komt voor; men vergelijke b.v. Arj. Wiw. 6, 8, b.

XL. Wir. p. 94, 3—5.

Koning Wirāṭa houdt een toespraak, waarin hij uiting geeft aan zijn vreugde over het feit, dat de Pāṇḍava's leven en in zijn rijk blijken te zijn. Dan staat er in de editie: alib rinohan i nghulun tĕmĕn, an, woorden die door Wulff, in zijn reeds bovengenoemd werk, p. 210, vertaald zijn met: „overordentlig glad er jeg sandelig over, at". Naar mijn gevoelen levert het woord *rinohan* een moeilijkheid. Het K. B. W. vermeldt deze plaats niet, de Woordenlijst van Dr. Juynboll geeft op p. 478: „pass. van berusten in". Deze beteekenis schijnt mij toe hier niet te passen en eveneens zou ik den samenhang met „*roha*, omvang", aldaar genoemd, willen betwijfelen. Dit woord *roha* moet voorkomen in het Adiparwa volgens de Woordenlijst (etymologie en plaatsaanduiding ontbreken). Ik heb het aangetroffen op p. 179, 4 (ed. Juynboll): waneh kapūhan tumon i *roha* pariṇāha ny awak nira, wat gezegd wordt van een aantal vorsten, die Arjuna zien opstaan van de plaats der brahmanen. Naar mijn meening is *roha* hier het bekende Sanskrit woord: „groei, hoogte, postuur", in verband met *pariṇāha*, eveneens Sanskrit en beteekenend „omvang, wijdte, uitbreiding" zeer op z'n plaats; de vertaling kan dus luiden: „anderen waren verbijsterd toen ze de hoogte en omvang van zijn lichaam zagen". Van der Tuuk heeft van het woord op deze plaats een zeer zonderlinge verklaring gegeven (K.B.W. I, 691; hij leest een komma tusschen *tumon* en *i*, geheel verkeerd), n.l.: „ik berust in uw bevel, ik gehoorzaam, geheel zich voegen naar een bevel van den vorst". Het is zeer te betwijfelen of van der Tuuk dit inderdaad heeft willen beweren. Voorts stelt hij het woord onder één artikel met *ruūh* (*rawuh*), eveneens onjuist.

Ook voor Wir. p. 94, 3 echter lijkt mij de beteekenis „berusten in", thans door Dr. Juynboll gegeven, minder juist. Uit een paar andere

plaatsen in de Woordenlijst, t.a.p., opgegeven en uit het K.B.W.I., 690 s.v. II *roh*, blijkt duidelijk, dat het Oud-Jav. een woord *roh* gekend heeft met de beteekenis: „verdelgen, vernielen", althans: „vijandelijk aangrijpen, aantasten"; de commentaren geven: „nga-sorang, mangrusakang en derg." Bij Gericke en Roorda, I, 316 wordt een Kawi-woord *roh* opgegeven met de beteekenis: oebrĕs, volgens Winter ook z.v.a. ngoesir, dus: „overal vervolgen, wegjagen".

Behalve *roha* en *roh*, die niets met elkaar te maken hebben, bestaat nog I *roh* (K.B.W. t.a.p.), „'n zekere lengtemaat". Ik meen echter, dat afleiding van dit woord ons *rinohan* niet bevredigend zou verklaren. Hoe het zij, het woord *rinohan* doet na *alib* vreemd aan. Dit laatste woord, in de Woordenlijst op p. 48 s.v. *alib* als „zeer" en „wreed", op p. 499 s.v. *lib* als „groot, overstelpend" geciteerd, wordt door van der Tuuk, K.B.W. I, 297 genoemd, door Gericke en Roorda, I, 126 als Kawi-woord met moekal (mochal), „ongerijmd, onmogelijk, onbestaanbaar" en sarwa sĕpi, „volkomen stil" — blijkbaar uit den context opgemaakte beteekenissen — verklaard. Het woord schijnt een wijden beteekenisomvang gehad te hebben, zooals dat bij uitdrukkingen, die een hoogen graad aanduiden wel meer het geval is (vgl. ons „erg, zeer, vreeselijk" en dergelijke).

Ik beperk mij wat *alib* betreft echter tot vergelijking met een paar plaatsen uit het Wirāṭaparwa, n.l. p. 42, 17 alib ta suka nikang Trigartta, „zeer groot was de vreugde van T.", dus ook in een context, waar van groote vreugde sprake is. Echter is p. 37, 6 van zeer groot belang: *alib nohan i nghulun* i rūpa rakryan, waar de eerste woorden beteekenen: „zeer groot is mijn vreugde". *Nohan* immers is een meer voorkomend woord voor „gelukkige stemming, vreugde, blijdschap, blijde enz." (K.B.W. I, 513). Door deze plaats wordt onmiddellijk duidelijk wat p. 94, 3 de ware lezing is, nl.: *alib* [*ri*] *nohan i nghulun*, letterlijk dezelfde woorden als op p. 37. Rest slechts nog de verklaring van het *ri*; op zich zelf vormen deze twee letters de bekende zeer veel voorkomende praepositie *ri*. Daar echter *alib* een adjectief moet zijn en ook de parallelplaats een verbinding tusschen *alib* en *nohan* mist, schijnt het mij hier niet te passen (vgl. Dr. Juynboll's crit. opm. bij r. 1 van dezelfde bladzijde, waar eenige hss. *ri* hebben, andere niet), tenzij men het wil opvatten als het expletieve *ri*.

De tekst vervolgt: (zeer groot is waarlijk mijn blijdschap erover, dat) siddhakāryya nghulun ring samara de parameçwara, mwang ikang durātmakān hana ngke ri sang prabhu, d.i. „(dat) ik geslaagd ben

in den strijd door uw toedoen en de booswichten die zijn hier bij de(n) vorst(en)". Het laatste is zeer verdacht. Terecht merkt Wulff, p. 210 op: „paraphrasens sidste sætning kan i den form, hvori Juynboll giver texten, ikke være rigtig, idet en negation ikke kan undværes". Hij voegt dan ook in zijn vertaling een negatie in: „og at de ondsindede [ikke] er her hos jer (eller: dig, *prabhu*)". Zoo is er, zegt hij, eenige overeenstemming met het voorafgaande Sanskritcitaat; echter is de juiste lezing daarvan ook niet zeker. Ik voor mij geloof niet, dat een eenvoudige invoeging van de negatie alle moeilijkheden verklaart. De constructie met *an hana* geeft aan, dat de daaropvolgende woorden als ondergeschikt zijn te beschouwen: mwang ikang durātmaka is dan hoofdzin; hier missen we nu een praedicaat. Twee mogelijkheden: óf het zinsdeel ontleent zijn praedicaat aan een reeds eerder genoemd begrip, óf het praedicaat is in de overlevering verloren gegaan, daargelaten de mogelijkheid, dat er vanaf den beginne een anakolouth heeft gestaan. Voor beide gevallen zou misschien een oplossing te vinden zijn. Voor het eerste, wanneer we in plaats van *ikang*: *rikang* lezen (d.w.z. *ri* + *ikang*; dit zou het *ri* van regel 3 kunnen zijn, in de overlevering van z'n plaats geraakt) en *rikang durātmaka* gelijkwaardig met *ring samara* afhankelijk maken van *an siddhakārya nghulun*. De vertaling zou dan zijn: „dat ik geslaagd ben in den strijd door uw toedoen en tegenover de booswichten die hier zijn bij de(n) vorst(en)". Vreemd zijn dan misschien nog de laatste woorden: *ri sang prabhu*. De dubbelzinnigheid der uitdrukking en de veelvuldigheid van het gebruik van *ri* laten zich hier terdege voelen. Het meest voor de hand ligt echter m.i. *sang prabhu* als vaker op te vatten als beleefde aanspraak-titel („Uwe Hoogheden" d.i. „U"), vooral omdat even te voren *parameçwara* evenzoo gebruikt is. „De snoodaards die hier waren bij U" is niet onmogelijk, daar met „snoodaards" wel Kīcaka en degenen, die het voor hem opnamen, als ook de Trigarta's bedoeld zullen zijn. Kan men echter ook *ri* opvatten als „door" en dus *ri sang prabhu* als synonieme, doch opzettelijk gevarieerde uitdrukking voor het *de parameçwara* van den vorigen regel? Dan wordt de zin: „ik ben zeer verheugd, dat ik geslaagd ben in den strijd door uw toedoen en de snoodaards, die hier waren door U zijn . . . . .". Aan den zin *siddhakārya . . . . . parameçwara* wordt nu door *mwang* een nieuwe zin, eveneens afhankelijk van *an* gekoppeld. Deze zin mist echter 'n praedicaat. Wat de beteekenis van het uitgevallen praedicaat moet zijn, volgt uit den samenhang: „verslagen, vernietigd, verdelgd". Een woord hiervoor hebben we in het boven-

staande leeren kennen: *rinohan*. Zou men dit invoegen na *mwang*, dan zou alles kloppen, behoudens de mogelijkheid: *ri s. p.* = bij mij.

Dit alles overwegende zou ik mij de volgende poging tot emendatie kunnen denken: alih [ri] nohan i nghulun .... mwang < rinohan > ikang etc. Men zou ter verklaring van het uitvallen van *rinohan* kunnen veronderstellen, dat een afschrijver, misschien den klank van *nohan* nog in z'n hoofd hebbende, *rinohan* oversloeg en later weer aan den rand toevoegde. Een volgende copiïst, dit niet begrijpende, kan het woord dan voor een verbetering van *nohan* hebben opgevat en daarvoor in de plaats gesteld. Ook kan er r. 3 oorspronkelijk 'n synoniem van *nohan*, bv. *suka* hebben gestaan, dat later door een als glosse opgevat *ri nohan* (uit r. 4, vergeten en later bijgeschreven) verdrongen is.

Opgemerkt dient evenwel te worden, dat deze hypothese niet gesteund wordt door de bekende Sanskrit-teksten. De Calc.-editie, met welke de tekst, die aan de Oud-Jav. vertaling ten grondslag lag, voor de hier in aanmerking komende woorden niet geheel gelijkluidend schijnt te zijn geweest (zie Wulff, p. 211), geeft:

diṣṭyā sampālitaṃ kṛcchram ajñātaṃ vai durātmabhiḥ;

Utgikar heeft: diṣṭyā ca pāritaṃ kṛcchram ajñātaiç ca durāsadam;

voor den Sanskrit-tekst van den vertaler geeft Wulff deze reconstructie:

diṣṭyā wicaritaṃ kṛtsnam? ajñātaṃ wai? durātmabhiḥ, (overgeleverd is in den laatsten pāda: yajñakaṃ de durātmasi; verdere bijzonderheden bij Wulff, t. a. p.). Echter meen ik, dat het feit, dat het hier boven betoogde niet door een Sanskrit-tekst gesteund wordt niet veel gewicht in de schaal werpt voor dit geval, daar ook het vervolg van 's konings rede in het Oud-Jav. geschrift uitvoeriger is beschreven dan in de Sanskrit-teksten; zie bv. Wulff's opmerking, p. 212, onderaan. Bovendien, ondanks Wulff's vernuftige palaeographische beschouwingen, p. 211 boven, is het volstrekt niet zeker, dat er *ajñātaṃ* in den tekst heeft gestaan. Gelukt het echter iemand, dit te bewijzen en de plaats p. 94, 4 te emendeeren op een wijze, die hiermee in overeenstemming is, dan geef ik gaarne toe, dat voor bovengenoemde hypothese geen plaats meer is.

XLI. Wir. p. 94, 7.

De koning schenkt de Pāṇḍava's hier behalve zijn koninkrijk ook dṛwya *wāhya* paçuratnādi, „have ... vee, edelgesteenten, enz.". Dr. Juynboll noemt *wāhya* hier onder „stoffelijk" (Wdl. p. 526), m.i. is

er meer aanleiding te denken aan het andere *wāhya*, „*trek-* of rijdier, vehikel".

XLII. Wir. p. 94, 12.

De koning zegt van zich zelf: tĕlas jīrṇa warĕg ing *wibhoga*, „ik ben zwak en verzadigd van ....". Over *wibhoga* heeft Wulff, p. 265 een uiteenzetting gegeven; hij komt tot de conclusie: „jeg kan på det foreliggende sted kun forstå *wibhoga* som noget nær ensbetydende met *bhoga*, men kan ikke afgøre om, resp. hvorledes der skal rettes". Dr. Juynboll geeft „genieting" (Wdl. p. 540), wat inderdaad past. Misschien zou iets nauwkeuriger zijn „genietingen van mijn machtspositie". Het is m.i. denkbaar het woord als volgt te verklaren: het Sanskrit kende een woord *bhava*, onder meer beteekenende „welvaren, rijkdom, voorspoed". Het compositum *vibhava* duidde aan: „macht, hooge positie, bezit, rijkdom en derg.", de beteekenissen van deze twee woorden dekten elkaar dus voor 'n deel. Een ander woord voor „bezit, fortuin, welvaart" was *bhūti*. Echter bestond ook: *vibhūti*, „overvloed, macht, verhevenheid, fortuin, rijkdom, welvaart". Nu had het woord *bhoga* de beteekenissen: „genot, genot van een bezit, bezit, e.a."; deze liggen zeer dicht bij die der eerder genoemde woorden. Denkbaar is dus, dat in kringen, waar al deze woorden bekend waren naast *bhoga* als analogie-vorm een synoniem *wibhoga* opkwam.

XLIII. Inscr. v. Gĕḍangan, Çāka 782, VIa.

Hier wordt een aantal menschenklassen en beroepen opgesomd, aan welke het betreden van het vrijgebied verboden is. Onder de vele, waarvan de beteekenis niet vast staat (vgl. Kern, V. G. VII, pp. 24, 47, 48) trof mij o.a. de *jura cina*; volgens Prof. Kern (t. a. p., p. 48) zou dit letterlijk in het Maleisch vertaald *tukang Cina*, een Chineesche of Chineezen baas zijn, waarbij niet zou blijken wat soort ambachtslieden bedoeld is. Misschien is het niet onmogelijk de uitdrukking anders te verklaren.

Het is bekend, dat, niet alleen in het Oud-Javaansch, het uit het Sanskrit overgenomen woord *cihna*, merk, teeken, in de uitspraak veelal is geworden tot *cina* en dus samengevallen met *cina*, Chineesch. Het gevolg is geweest, dat de spraakmakende gemeente beide woorden niet steeds uit elkaar heeft gehouden. Zoo verklaarde v. d. Tuuk reeds in zijn Tobasche Spraakkunst (p. 19; vgl. K. B. W. I, 564) de bekende uitdrukking *tjinaboeta*, in het Maleisch gebezigd in plaats van het Arab. مُحَال (vgl. Prof. Dr. Th. W. Juynboll, Handl

Moh. Wet. p. 206), de man die bereid is een „tusschenhuwelijk" aan te gaan, niet als „blinde Chinees", wat volksetymologie is, maar als *tjîna-bhûta* („legale fictie"). In het Maleisch bestaat het woord nog in *tjin(n)a boekti*, corpus delicti; in het Javaansch zijn meerdere beteekenissen bekend. Hiervan is een, aangetroffen in het door Prof. Jonker uitgegeven wetboek, 246: brandmerk. M.i. is het niet ondenkbaar, dat op onze plaats sprake is van een *juru ci(h)na*, d.i. „brandmerken-baas", d.w.z. een soort gerechtsdienaar. In dezelfde zin komen voor *juru gosali*, smid en vele andere *juru*'s; de uitdrukking „*juru* . . ." is trouwens overbekend. Ook de Maleische uitdrukking *djoeroe soela*, met het spietsen belaste beul, is in dit verband zeer wel te vergelijken. Een andere plaats in de Oud-Javaansche literatuur, waar *cina* staat, doch *cihna* bedoeld is, is Kuñjarakarṇa, Kern, V. G. X, 63; samângkana cinânya saking Yamâni, „dat zijn kenteekenen, dat hij uit Yama's rijk komt".

Van het even verder voorkomende *juru rahasya* (Kern: een baas van geheimenissen) zou men, afgaande op de andere beteekenis van *rahasya* (cunnus), kunnen vermoeden dat hij eenzelfde bedrijf uitoefent als de eerder genoemde *juru jalir*; doch zulks is niet zeker uit te maken voor we de uitdrukking in een duidelijker verband terugvinden.

XLIV. De etymologie van Jav. *bagaspati*.

In de Javaansche literatuur komt een woord voor „zon" voor, dat het uiterlijk heeft van een Sanskrit-compositum, doch, naar mijn weten althans, niet in het Sanskrit is aangetroffen. (Vgl. bv. Jasadipoera, Sĕrat Rama 2, 26). Het Kawi-Bal. Wdb. noemt het woord, IV, 1048 b; en onder *sûrya*, III, 90: *bagaspati*, onder bijvoeging van „*bhaga*?".

Men zou m.i. de volgende poging tot verklaring van dit woord kunnen overwegen. In het Sanskrit is *bhaga* onder meer de naam van 'n Âditya; het wordt echter ook gebezigd als appellativum voor „zon" (zie Pet. Wdb., s.v.). Daarnaast bestaat de beteekenis „deel, lot, fortuin, geluk en derg.". De laatste beteekenis is op Java bekend gebleven als „deel". Het is nu mogelijk te achten, dat men de beteekenis „zon" aantreffende, deze niet meer terecht kon brengen, maar verband zocht met het bekende gebruik: „deel, lot". Naar analogie van *prajâpati*, *paçupati* e.a. is toen ontstaan een *bhagaspati*, „heer van het toegedeelde lot, van het geluk"; vergelijk ook een woord als *vanaspati*.

XLV. De uitdrukking *dummara.*

Deze uitdrukking, o.a. voorkomend in de lakon Kartawiyoga (Kats, Bloeml. II[4], p. 330: kaja dipoeloeng ingkang dummara, als het ware door de Godheid weggerukt) zou ik willen afleiden uit *dum*, „toedeelen" en het ook op Java bekende S. *māra*, „dood", het geheel adjectisch op te vatten.

XLVI. O.Jav. *sasvata.*

In enkele oudere Javaansche teksten komt voor het woord *sasvata*, bij van der Tuuk, K. B. W. III, 195 omschreven met paripurṇa, „volkomen, volmaakt, behouden" en rahaju, „schoon, goed, welvarend". In de Kid. Pamañcangah, 1, 80 wordt het gebruikt in de beschrijving van een bruiloft: pinisĕlang ta sira wontĕn ing pura | pinidamĕl tumuli | ri *sasvāttaniràt* (?) | - manggih āyu sapūrṇa, etc., spelling en vraagteeken zijn van den uitgever, Prof. Berg, die, naar mondelinge meedeeling, het woord zou willen afleiden van Skt. *svātta*, „lekker gemaakt; geproeld, gegeten". Bij mij kwam de gedachte op aan Skt. *çaçvant*, „zichzelf telkens herhalend; talrijk, ieder"; als adv. *çaçvat*, „steeds weer, steeds". Hierbij bestaat *çāçvata*, „voortdurend, onderbroken, eeuwig". De beteekenis-overgang van deze begrippen tot „volmaakt, volkomen" laat zich denken. Een steun voor deze opvatting lijken mij de in de geciteerde verzen volgende woorden: amanggih āyu sapūrṇa te zijn; bij „dat zij een volkomen (d.i. lang) leven mochten verkrijgen" past heel goed „ri çāçvata" als „voortdurend, volkomen".

De hier gegeven uitlegging heb ik later bevestigd gevonden door de volgende plaatsen. Allereerst Bhārata-Yuddha, 21, 7, c, waar we lezen: dwija çaiwa sogata maçānti jumayajaya *çāçwatā* nira. Daar jumayajaya of (m)ajayajaya beteekenen „roepen: zege, zege; iemand overwinning en heil toeroepen" zal de uitdrukking jumayajaya çāçwatā zijn: „iemand eeuwig heil, voortdurende overwinning toewenschen". Dan ook Arj. Wiw. 14, 9, b çiwam astu çāçwata wĕkangku çarana ning anātha digjaya (spelling van Poerbatjaraka); alsmede ibid. 15, 2, b aum lapa çāçwatâta kita kārwa sulabha mĕnangeng prayojana. Op deze plaatsen komt men met de vertaling „eeuwig, voortdurend" nog goed uit. De overgang tot „volkomen, behouden, welvarend" wordt geïllustreerd door een passage uit het Oud-Jav. Bhīṣma-parwa (Cod. Lugd. 4139), p. 10: sapuluh iwu tahun pramāṇa ni āyuṣanya çāçwata tan kĕnĕng lara. Dr. Poerbatjaraka vertaalt het woord op beide genoemde plaatsen uit den Arj. Wiw. met „wees

gerust", doch dit is uit de lucht gegrepen. Het woord, als „eeuwig, voortdurend" in zegewenschen en andere meermalen op dezelfde wijze terugkeerende uitdrukkingen voorkomende is later niet meer begrepen en opgevat als „behouden, voorspoedig, welvarend".

XLVII. De etymologie van O. Jav. *prakoça* (N. Jav. *prĕkosa*).

Een zeer merkwaardig woord, waarvan totnogtoe, voorzoover mij bekend is, geen afleiding is gegeven, is het Oud-Jav. *prakoça*, of, volgens de spelling van het Kawi-Balineesch Woordenboek, *prakosa*, nu nog voorkomende als *prĕkosa*. In het Wirāṭaparwa komt het voor volgens de editie op p. 25, 1 in de bekende passage, waar Kīcaka het hof maakt aan Draupadī alias Sairindhrī. „Welke man, die u ziet zou niet verliefd worden? Uw beide borsten zijn als lotusknoppen. Hana tan *prakoçeng* Anangga iwirnya, ri denyan tan tungkul ararĕma ngwang denya, enz.". De Woordenlijst van Dr. Juynboll geeft als beteekenis „kracht", als etymologie: „S(anskrit)?" Deze beteekenis past, wanneer men vertaalt: „Er is geen kracht in Anangga, d.i. Kāma"; daar echter de spreker juist een slachtoffer van Kāma is, komt dit verdacht voor. Uit den Sanskrit tekst (vgl. Calc. ed. vs. 393: payodharau kāma*pratodāv*iva māṃ tudatas) blijkt, dat Kīcaka de borsten van Draupadī vergelijkt met den prikstok, zweep van Kāma. Er zou dan ook oorspronkelijk in den Wir.-tekst hebben kunnen staan: hana ta[n] *pratodeng* Anangga iwirnya, ri denyan [tan] tungkul ararĕma ngwang denya. Het zou toch niet mogelijk zijn, dat Kīcaka in zijn omstandigheden beweerde, dat hij zich *niet* boog voor Kāma's macht. Nadat *pratoda*, overigens in het Oud-Javaansch wel bekend, bedorven was, kan het geschied zijn, dat latere afschrijvers de verdere veranderingen hebben aangebracht. Echter is er een groote kans dat de Sanskrit tekst dien de Oud-Jav. auteur gebruikte een andere lezing had; daarom is het niet geraden op grond van de lezing der Calc.-editie onzen tekst aan te tasten. Indien men het eerste deel van den zin (tot en met *iwirnya*) opvat als een vraag, is *prakoça* beter te begrijpen, ofschoon het geheel vreemd blijft.

Op meerdere plaatsen in de literatuur treffen we het woord *prakoça* aan, ik noem slechts Kid. Sunda (ed. Berg, Bijdr. Kon. Inst. 83, p. 37), 2, 115: „Tan-dwa papag pamuke Kĕbo-Nirada | sama awatang kalih | pada *prakoçeng* praug enz.", waar eveneens „krachtig" de beteekenis is. De uitgever teekent aan, dat de herkomst van het woord onbekend is (p. 37, n. 4). Van der Tuuk vermeldt het woord K. B. W. IV, 78, en geeft als omschrijving: „sahasa". De afleiding *anrakosa*, gepara-

phraseerd met „sāhasa" kan men aldaar eveneens vinden opgegeven; men zie aldaar ook voor verdere vindplaatsen. De beteekenis van het woord staat dus, naar het schijnt, vast. Men kan nog letten op de opgave bij Gericke en Roorda, II, 230: „prakasa, prakosa, KW. zva. rosa (sterk, stevig; kracht), bakoeh (sterk; duurzaam; sterkte), pêngkoeh (stevig, onwrikbaar), poetoes (volleerd, volkomen toereikend, geheel geschikt), osik (beweging, speciaal gemoedsbeweging)". De laatste omschrijving (in het midden latend of deze op een der vele verkeerde nieuwere opvattingen van Kawi-woorden berust) buiten beschouwing latend, zien we hier dus dezelfde beteekenis opgegeven. Merkwaardig is vooral de gelijkstelling met het eveneens interessante woord *prakasa*. Groote overeenkomst in klank, op het oog dezelfde bouw, althans incidenteel dezelfde beteekenis: men zou de woorden voor nauw verwant kunnen houden. Inderdaad treft men dan ook in Coolsma's Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek², p. 465 voor de ook in het Soend. voorkomende woorden aan: „*pĕrkasa*, Skr., *prakaça* (sic!) .... verg. *pĕrkosa*" en „*pĕrkosa*, vgl. *pĕrkasa*". Naar het mij echter wil voorkomen hebben de woorden etymologisch niets met elkander te maken.

In dit verband zou ik allereerst willen wijzen op een, eveneens in het Wirāṭaparwa voorkomend en evenmin verklaard, woord *koça*. Op p. 54, 36 leest men het volgende: „kady atulaka nghulun ring *koçaguṇa rakryan*", woorden van prins Uttara die Arjuna-Wṛhannaḷā wil overhalen om als zijn wagenbestuurder op te treden. Wat is hier de beteekenis van *koçaguṇa*? M.i. „macht (kracht) en kwaliteiten". Van der Tuuk noemt, K. B. W. II, 184 o.a. een woord *kosa*, zonder opgave van etymologie, met paraphrase: sahasa. *Ngosa* wordt daar vertaald met: „overmannen, overweldigen, eene vrouw verkrachten". Vindplaatsen geeft hij niet op, wel enkele voorbeelden van gebruik, o.a.: *kakosa*: winalatkara, dus „gewelddadig behandeld, *ngosĕn*, „iemand dwingen", e.a. Men zie ook K. B. W. IV, 834, waar van een vrouw in een uitvoerig geciteerde passage gezegd wordt: kinosa ingalonan, „zij werd verkracht en met haar werd ontucht bedreven". Men ziet ook in dit *kosa* de begrippen: „geweld, kracht, dwang". Dan noemt van der Tuuk, K.B.W. IV, 77 nog een woord *parikosa*, omschreven met sāhasa, mrakoṣa, agul², dus met: „geweldig; heftig, onstuimig, overmoedig, dapper, enz.". *Kaparikosa* wordt met rinabhasa gepariphraseerd, dus: „slachtoffer van heftigheid zijn, vernield, verkracht worden"; *kaparikosĕn* met sināhasan, gewelddadig behandeld. *Amarikosa* wordt ook opgegeven.

Wederom dus dezelfde begrippen.

Wat nu de etymologie betreft van *koso* (*koṣa*, *koça* met andere spelling), een Indonesisch woord van de hierboven genoemde beteekenissen, waarvan dit de Javaansche vertegenwoordiger zou zijn, schijnt tot nog toe niet gevonden te zijn. Ook is het geen Sanskrit; in de bestaande Sanskrit-lexika heb ik niets wat te vergelijken was kunnen vinden. Rest ons het opstellen van de volgende hypothese.

Het Skt. *waça*, „bevel, autoriteit, macht" is in het Oud-Jav. overgenomen, waar ook afleidingen ervan werden gevormd. In 't algemeen verwijzende naar K.B.W. III, 540, waar ook voor het Oud-Jav. de beteekenissen: „machtig, geweld" voldoende blijken, maak ik attent op de nuance „verkrachten", die we hierboven bij *koso* hebben aangetroffen, zoo al niet volkomen zeker in de uitdrukking kuda wasèng smara, lett. „paard onstuimig in de liefde", wat ongeveer hetzelfde beteekent als amalat raçmi, een aanduiding van „verkrachter", dan toch wel in het verderop in het K.B.W., t.a.p. genoemde „*kawaça*², v. e. vrouw, met geweld weggevoerd". Men vergelijke ook het aldaar geciteerde winaça ring langsé, gezegd van een bruid. Verder beteekenen *kawaça* en zijn afleidingen, gelijk van algemeene bekendheid is: „machtig; machtig zijn, dwingen, beheerschen, overweldigen, enz.". Dit *kawaça*, waarin het praef. *ka-* zoowel passieve alsook substantief-vormende kracht heeft, is, al wordt het niet door Dr. Juynboll opgegeven, het uit het Sanskrit geïmporteerde *waça* met Jav. praef. *ka-*; trouwens anderen, bv. Coolsma's Soend. Wdb., s.v. *kawasa* vermelden deze afleiding; ook van der Tuuk schijnt dit standpunt te deelen. Nu is het in meerdere Indonesische talen bekend, dat in drielettergrepige woorden door het „accent" op de paenultima de vocaal van de antepaenultima neiging vertoont hetzij te verzwakken tot ĕ hetzij zelfs geheel uit te vallen. In het Javaansch is dit verschijnsel zoo gewoon, dat het overbodig is voorbeelden te noemen. Zoo is het zeer goed mogelijk te achten, dat *kawasa* zich heeft ontwikkeld tot *kĕwasa* en dit tot *k'wasa*, *kwasa*. Aangezien nu verder *wa* in vele gevallen zich ontwikkeld heeft tot *o* (zie hierover nader: Berg, Inl. tot de studie van het Oud-Jav., p. 181), kan *kwosa* verder zijn vervormd tot *kosa*, waarmee het hierboven besproken woord etymologisch verklaard zou zijn.

Nu kan men mij tegemoet voeren, dat *kawaça* reeds volgens de algemeen gangbare opvattingen de voorlooper is van *koewasa*, dat in het Nieuw-Jav. als „macht, machtig, enz." bestaat, (ook *kwasa* gespeld, ook de uitspraak varieert). Immers: *kawaça* > *kĕwaça*, maar voor

'n volgende *w* is de overgang *ĕ* > *u* te verklaren; men zie bv. Berg, Inleiding. p. 178: „N. J. kuwasa (voor kĕwasa) uit O. J. kawaça". Echter behoeft, naar mijn meening, het een het ander niet uit te sluiten: we ontmoeten dan een stel doubletten. Phonetische doubletten zijn uitgesloten (kort en bondig kan men dit zien betoogd bv. bij De Saussure, Cours de linguistique générale, pp. 214—215); toch is het een bekend feit, dat in een taal twee woorden van verschillenden vorm en meestal ook verschillende beteekenis (doch dit is bijzaak) bestaan, die van oorsprong één en hetzelfde woord zijn, dat zich door omstandigheden als het ware verdubbeld heeft. Die omstandigheden kunnen van verschillenden aard zijn: aan een geval als het Duitsche *Hagen*, dat op een gegeven moment in 'n bepaald deel van het taalgebied (Oost M.D.) door contractie veranderde in *Hain*, aanvankelijk met dezelfde beteekenis (de semantische differentiatie is secundair, vgl. Paul, Deutsch. Wtb. s.v. Hag; Paul, Prinz. d. Sprachgesch.[5] p. 250, § 177; zie ook Paul, Deutsche Gramm. Bd. I, p. 223 — T. II, § 89), wat nog het geval is in een compositum als *Hainbüchen* naast *Hage(n)büchen*, ziet men dat doubletten kunnen ontstaan doordat een bepaalde dialektische ontwikkeling de grenzen van het dialekt overschrijdt. Een eenigszins ander geval is dat van leenwoorden uit een vreemde taal: eenmaal opgenomen in een andere taal maken zij de evolutie van die taal mee; later wederom uit dezelfde bron maar langs een anderen weg ingevoerd vormen ze met de reeds veranderde vroegere ontleeningen doubletten (zoo bv. de „mots savants" in het Fransch, zie o.a. Vendryès, Le langage, pp. 52 sqq., Paul, Prinz.[5] § 176, waar uitvoerige literatuuropgave). Beide wijzen van ontstaan zouden, indien werkelijk *kosa* naast *kowasa* voortgekomen is uit 'n ouder *kawasa*, in ons geval denkbaar zijn. Theoretisch immers zou de mogelijkheid kunnen bestaan, dat Skt. *vaça* in 'n vroegere periode opgenomen in het Oud-Jav. en met het Oud-Jav. praef. *ka-* voorzien op de eene wijze, later wederom opgenomen en gepraefigeerd op de andere wijze evolueerde. Voordat er veel meer dan op het huidige oogenblik van de oudere Javaansche literatuur is bekend geworden en op grond hiervan met meer zekerheid over historisch-grammaticale kwesties kan worden geoordeeld, dient men zich van conclusies te onthouden en kan men slechts vermoedens voordragen. Intusschen staan de bij de hierboven voorgestelde afleiding van *kosa* betrokken klankwetten vast, slechts over bijzonderheden van hun chronologie is men nog onzeker; echter is het een feit, dat in 't waarschijnlijk oudste, ons thans bekende, product der Oud-Jav. letter-

kunde, het Râmâyaṇa, reeds *o* naast *wa*, althans in onze overlevering, voorkomt (bv. *lon* naast *lwan*, *kon* naast *kwan*, de vormen *ron*, *poh*, enz.; plaatsen in Juynboll's Woordenlijst). Ik wijs in dit verband ook op de beschouwingen van Prof. Kern, V. G. X, p. 5. Men kan voorts nog opmerken dat *kosa* (en z'n afleidingen) niet als in de moderne levende taal voorkomend worden opgegeven; niemand kan echter weten, welke verrassingen een nader, diepgaand, onderzoek van de huidige Javaansche dialekten ons nog zal bieden. Het is zeer wel mogelijk dat vormen en woorden, die op grond van gegevens uit de literatuur reeds lang voor dood verklaard zijn, daar nog blijken te leven.

Trouwens van doubletten met *-o-* eenerzijds en *-oewa-* anderzijds bestaan voorbeelden. Er bestaat 'n N. Jav. woord *koewatji* of *kwatji* (zie Jansz, Wdb.), „de gekookte en daarna gezouten en gedroogde sĕmangka-pitten"; hiernaast komt echter voor *kotji*, een „minder goede uitspraak" volgens Gericke en Roorda, I, 410. Inderdaad is het denkbaar, dat in kringen, waar de herinnering aan of de bekendheid met den ouderen vorm *koewa-* of *kwa-* tegenover een dialektisch of vulgair *ko-* nog bestond, de vorm, waarin de *w*, al dan niet door een vocalisch element voorafgegaan, opzettelijk werd geprotegeerd. Men lette in dit verband ook op een woord als Soend. *sora*, „korte vorm van *sowara*" volgens Coolsma, Wdb. s.v. Skt. *swara*, „stem, geluid" leeft in het Soendaasch voort als *sowara*, met dezelfde beteekenis. Echter bestaat er een doublet *sora*, volgens Coolsma, t. a. p., minder deftig en daarom ook liever gebruikt voor geluid van dieren of levenlooze voorwerpen. Hier dus ook een semantische differentiatie. Trouwens, in het Jav. *sora*, „luid, hardop, met luide stem", zal men ook hebben te zien een doublet van *swara*, zooals reeds Gericke en Roorda, I, 758, waarschijnlijk achtten. Het Soendaasch zal zijn *sora* wel aan Javaanschen invloed te danken hebben; dergelijke bijzondere omstandigheden maken de kwestie nog interessanter. Het Sanskrit *swarga*, „hemel" leeft in het Javaansch voort als *swarga*, ook *sawarga* of *soewarga*, in het Maleisch echter bestaat *sorga*, welke vorm ook wel op Jav. taalgebied bekend is (K. B. W. III, 97). De in dit geval uit de overgangsklank tusschen *s* en *w* ontstane *ĕ* (gespeld *a*; vóór *w* > *oe*) wordt dus op dezelfde wijze behandeld als de *ĕ* < *a* in antepaenultima bij *kawasa*: *swarga* > *sĕwarga* > *soewarga* en *kawasa* > *koewasa*. De vliegende hond, O. Jav. *kalwang*, N. Jav. *kalong* heet in het Mal. *kaloewang*. Soend. *sabot*, „terwijl" is de „samengetrokken vorm" (Coolsma) voor *saboewat*. Al mogen som-

nige bijzonderheden nog niet geheel duidelijk zijn, het verschijnsel: - *o* - naast - *oewa* - is te constateeren. Nog slechts de opmerking, dat het Maleische *koewasa*, „macht, enz.", waarvan de *oe* verklaard zou kunnen worden door uitspraak als - *koew* - van de letters كو in het als *kawasa* bedoelde كواس, in verband met de Javaansche ontwikkeling, waar het schrift een dergelijke aanleiding niet heeft kunnen geven en het optreden van de *oe* vóór *w* ook in andere gevallen in het Maleisch, m.i. beter op dezelfde wijze als het gelijkluidende Javaansche woord is uit te leggen.

Wat *prakosa* en *parikosa* betreft: deze vormingen zijn ook bij andere grondwoorden bekend en kunnen zeer wel als secundaire vormingen, ontstaan nadat *kosa* in het Javaansch een gebruikte vorm geworden was, verklaard worden.

Aug.—Dec. 1930.

ENKELE AANTEEKENINGEN OP G. COEDÈS' UITGAVE VAN DE MALEISCHE INSCHRIFTEN VAN ÇRĪWIJAYA.

DOOR

R. A. KERN.

De bestudeering van de vier inschriften betreffende 't rijk *Çrīwijaya* die in den loop der jaren aan 't licht zijn gebracht, heeft onlangs in een fraaie studie van dr. Coedès haar bekroning gevonden [1]. De bijdragen van allen die aan de bereiking van dit resultaat hebben meegewerkt, kan men in zijn verhandeling besproken vinden. Als een „hommage" aan zooveler arbeid mogen de volgende kantteekeningen een plaats vinden.

't Onderzoek heeft aangetoond — een feit dat door prof. van Ronkel en dr. Coedès uitdrukkelijk is vastgesteld — dat 't Maleisch der 7e eeuw een groote gelijkenis in bouw en klankstelsel met 't hedendaagsche te zien geeft, de grammatische vormen toonen eenige vermindering.

Toch mag men op grond van 't feit dat in de inschriften 't prefix *ba-* (*bar-*) niet voorkomt terwijl dit toch overoud is, de vraag stellen of 't Maleisch waaraan de taal zooals wij die kennen, ontsproten is en 't Maleisch der inschriften niet twee onderscheiden dialecten eener zelfde taal zijn.

In geen der inscripties komt de *pĕpĕt* voor. Vangt de tweede lettergreep van 't grondwoord met *l, m, n* of *r* aan, dan wordt ze niet geschreven (*tlu, tmu, niknāi, grang*), soms ook niet vóór *ṅ* (*dṅan* naast *daṅan*). Voor andere letters wordt *ĕ* niet van *a* onderscheiden (*pattum*, Jav. *pĕtuṅ*, Sund. *bituṅ* enz.). Wat de uitspraak met pĕpĕt in de eerste lettergreep betreft, kan 't hedendaagsche Maleisch den weg wijzen. Maar in de laatste lettergreep is thans de, blijkens verwante talen, oorspronkelijke *ĕ* (Jav. *ĕ*, Sund. *ĕ* of *eu*, Mlg. *i*, Bat. *o*) in *a* overgegaan. Mogelijk is dus dat de klank in de 7e eeuw nog

---

[1]) G. Coedès. Les inscriptions malaises de Çrīvijaya. B. E. F. E. O. XXX 29 v.v.

als *ĕ* klonk, dat men dus zeide: *dĕñĕn* (Sund. *deuñeun*), *tanĕm* enz., daar immers *ĕ* en *a* in 't schrift niet onderscheiden worden. Meer kan men er niet van zeggen.

Een tweede opmerkelijkheid van 't schrift is 't ontbreken van 't teeken voor *b*. Coedès, hierop wijzende, oppert de mogelijkheid dat oudtijds de uitspraak van *w* en *b* weinig verschilde [1]). De uiteenloopende behandeling van deze letter of letters in na-verwante talen schijnt hiervoor een bevestiging. Zoo heeft Makassaarsch bij voorkeur *b*, 't na-verwante Bugineesch even vaak *w*. Sundaasch en Javaansch hebben soms beiden *w* of beiden *b*, dan weer beantwoordt Sund. *w* aan Jav. *b* en omgekeerd. — 't Tontemboan heeft *w* in de plaats gesteld van *b*, met één uitzondering evenwel: na *m* kan alleen *b* volgen. *-mw-* is onbestaanbaar [2]). Dit laatste geldt ook van 't Malagasi, dat ook een *w* taal is, hoewel niet zoo volstrekt als de Minahasische talen. In 't Bugineesch houdt de geprenasaleerde *w* ook niet stand, maar gaat over in *p*, volgens den regel dat de media na een nasaal tenuis wordt, *mb* > *mp*. Dit alles pleit ervoor dat bv. *sāmwau* (*sāmwau*), Jav. *sambo*, inschrift van Kĕdukan bukit 3, *sāmbau* werd uitgesproken, met een klank gelijk aan of nabijkomende aan nieuw-Maleisch *b*. Is dit juist, dan vertegenwoordigt 't schriftteeken *w* inderdaad twee klanken en kunnen ook andere met *w* geschreven woorden met *b* uitgesproken zijn geweest. 't Is dus niet uitgesloten dat men zeide: *banua*, *buat* enz. In allen gevalle mag uit de inscripties niet besloten worden dat men uitsprak: *wanua*, *wuat*, enz.

tĕwud (*tawad*), nieuw-Maleisch *tĕbat* (Talang tuwo 4) toont aan dat de media aan 't eind van een woord nog geschreven werd; of zij ook als zoodanig werd uitgesproken, gelijk 't Sundaasch nog heden ten dage doet, is niet uit te maken.

kawwatanāña (*kawuatanāña*, Talang tuwo 7) verklaart Coedès als kawuatan -a- ña, waarin *a* dient om abstracte naamwoorden te maken [3]). Men kan hier echter ook denken aan een analoog verschijnsel in 't Javaansch, dat in zoo'n geval vóór *-ku-*, *-mu* een fonetische *a* inlascht: *pagawcanamu* voor *pagawcanmu*. In dezelfde beteekenis wordt elders *kawwatāña*, zonder *a*, geschreven (Karang Brahi 15, Kota Kapur 8).

't Infix *-in-* had reeds geheel plaats gemaakt voor *ni-*, een proces

[1]) O.c. p. 62.

[2]) Adriani, Hoofdstukken uit de spraakkunst van 't Tontemboansch, p. 19 v.v. — den Haag 1908.

[3]) O.c. p. 63.

dat zich elders pas voltrokken heeft of nog voltrekt, met uitzondering van 't Makassaarsch waar *ni-* van ouderen datum is.

'tInfix-prefix *-um-* was reeds een dood formatief, getuige *ńuminumuńa* (Talang tuwo 5); ook hierin is 't Maleisch verwante talen als Javaansch en Sundaasch ver vooruit.

Wat de *ma-* prefixen betreft, toonen de inschriften een gevorderd stadium. *Ma-* ontbreekt (*hi.* Talang tuwo 5), *mar-*, gelijk aan 't prefix *mag-* der Filippijnsche talen, komt voor maar wordt door elkaar met den intensieven vorm (*ma*ⁿ) gebruikt. Er is grammatisch geen verschil tusschen *marjjahāti* (Kota Kapur 7) en *mamhidupi* (Talang tuwo 6), tusschen *marvuat* (Kĕdukan bukit 9) en *mañalap* (idem 3). Alleen zijn de *mar-* vormen meerendeels intransitief, de intensieve vormen allen transitief.

't Taalverloop in 't Maleisch en de verwante talen is dus verschillend geweest. 't Klankstelsel van 't Maleisch toont groote stabiliteit en is vergelijkenderwijs ouderwetsch, de grammatische vormen zijn echter sneller verloopen. De inschriften toonen nu dat dit verloop vooral voor rekening van de periode vóór de 7e eeuw komt, sedert is er niet veel veranderd, terwijl 't Javaansch in deze periode juist groote veranderingen onderging.

Ten aanzien van enkele, in de inschriften voorkomende woorden moge nog 't volgende worden opgemerkt:

mināña (Kĕdukan bukit 5) is een bekend Indonesisch woord, 't beteekent: riviermond, Ibanág *minaña*, Bol. Mong. Mak. *binaña* [1], Bug. *winaña* en *minaña*, Bat. *binaña* [2], Malagasi *vinany* (vinanghe)-embouchure (Flacourt), *vinány*-the confluence of two or more streams or rivers, the mouth of a river (Richardson) [3]. 't Begrip beantwoordt geheel aan nieuw-Maleisch *muara*. 't Zou de moeite loonen na te gaan of in 't mondingsgebied van de Moesi de naam Moeara Tamban nog voorkomt.

Van gw. *lĕpas* (*lapas*) gevormde woorden beteekenen o.a.: zich vrij makend, van een zeker punt verwijderen, Eng. to set out, to start. „marlapas dari mināña" wil dus zeggen dat men van de monding der rivier

---

[1]) Mak. wb. s.v.: rivier. — In de litteratuur wordt, zoover mij bekend, alleen de benedenloop van een rivier *binaña* genoemd. Zoo ook: *a'binaña* [of ambinaña?, 't schrift wijst dit niet uit] - van uit zee de monding van een rivier binnenvaren.

[2]) Warneck, Tobabataksch—Deutsches Wörterbuch s.v. vermeldt slechts „Fluss"; men zal hier ook bepaaldelijk aan den benedenloop van een rivier moeten denken.

[3]) *Vinany* is gewestelijk, blijkens de uitgave van Ferrand (Parijs 1905).

stroomopwaarts trok, en wel „mañalap siddhayâtra" — pour aller chercher la puissance magique. Onwillekeurig denkt men hierbij aan Sund. *ñalap bĕrkah* — de zegen die van iemand om der wille van zijn persoon of door de omstandigheden waarin hij verkeert, uitgaat, gaan halen; dien voor zich trachten te verwerven, bv. van iemand die van de bedevaart naar Mekka is teruggekeerd.

Aan kenners van 't Buddhisme moge de vraag worden voorgelegd of wat zich hier in Mohammedaansch hulsel vertoont, m.m. niet 't zelfde kan zijn als wat op den steen van Kĕdukan bukit in Buddhistisch kleed steekt en in den grond van de zaak oer-Indonesisch is.

De hoofdmacht: 20.000 man + 200 — — —, ging per boot (*cāra di sāmvau*), 1312 man over land (*jālan*). Van ondervonden tegenstand wordt niet gesproken. Ongeveer ter hoogte van de tegenwoordige hoofdplaats Palembang aangekomen, werd halt gehouden; hier werd een stad gesticht (*marvanua wanua*). *Wanua* is een rekbaar begrip, in 't Bugineesch is 't zoowel „land" als „stad" als „dorp", 't Bisaja *banua* wordt met „pueblo" weergegeven [1]). Een nieuwe vestiging moet door magische handelingen voor belaging door kwade machten worden beveiligd, om aldus toekomstigen voorspoed mogelijk te maken. De mannen die deze vestiging tot stand brachten, kwamen met een aanzienlijke vloot.

Is dit niet 't beeld hoe Maleische rijkjes aan tal van riviermonden ontstonden, tot voor korten tijd? De meening van prof. van Ronkel, dat in 't inschrift van Kĕdukan bukit de stichting van Çrīwijaya is vastgelegd, lijkt door de opeenvolging der gebeurtenissen gerechtvaardigd. De stichters waren Maleiers, zij kwamen van over zee en waren gehinduiseerd. Dit alles tesamen wijst naar 't schiereiland van Malaka.

Dat de zetel van zoon Maleisch rijkje een eind stroomopwaarts gevestigd wordt, 't zij uit overwegingen van veiligheid, 't zij omdat de kuststrook onbewoonbaar is, ook hiervan zijn de noodige voorbeelden te vinden. De volgende beschrijving van de hoofdstad van *Djohor* in 1606 zou ook voor Çrīwijaya passen: „De Stadt Batusauwer leydt op de Revier van Iohor, omtrent vijf oft ses mijlen van der Zee. De Revier is seer schoon / breet ende diep / vloeyende tot voor de Stad toe op ende neder / doch voor de Stadt is sy versch. Het isser meest al laegh lant" [2]).

---

[1]) Méntrida, Arte de la lengua Bisaya-Hiligayna, p. 97. — Tambobong 1894.
[2]) Journael van Cornelis Matelief de Jonge, p. 32. — Amstelredam 1648.

Bij *muah* (passim) kan men Dayaksch *bauh* — „es gebührt sich" vergelijken.

Met *parwāṇḍa* (*parvāṇḍa*) vergelijke men Jav. *baṇḍa*, Sund. *banda* - goed (subst.), Sund. *dipibanda* - van een zaak die men zich toegeëigend heeft. Parwāṇḍa kan dus beteekenen „iets dat tot een goed gemaakt is", ook verbaal substantief, dus: „prestatie, verrichting". De woorden „niparvuat parvāṇḍa punta .... enz." (Kĕdukan bukit 1—2) zijn te vertalen: „door Onzen Heere tot een goed gemaakt". En Karang Brahi 10, Kota Kapur 4: „parvvaṇḍan datu [parvvāṇḍa-n-datu]- door de verrichtingen des datu's (of der datu's). In de Fransche vertaling is dit met „sous la conduite de" vertaald, nauwkeuriger „par l'action de".

In 't opschrift van Talang tuwo (3/4) komen de woorden „punarapi yaṃ parlak vukan dṅan tavad talāga savañakña yaṃ vuatku sucarita parāvis prayojanākan punyāña sarvvatva ...." voor, aldus vertaald: „et aussi, que les autres jardins avec les barrages, les étangs et toutes les bonnes oeuvres faites par moi, servent au bien de tous les êtres ...", waarin „vukan" door „andere" is vertaald, cf. Tjam.

Hiertegen bestaat bedenking. De Austronesische talen bezitten een groote verscheidenheid van woorden die „niet zijn, verschillend, anders" beteekenen; men kan ze onbepaalde voornaamwoorden noemen, doch zij hebben de rectie van een werkwoord en kunnen niet als attribuut bij een substantief gebruikt worden. Aan de predicatieve beteekenis vasthoudende, wordt de vertaling: „En voorts, dat de aanplantingen *niet met* d.i. *zonder den stuwdam en 't meer*, alle goede werken die ik gemaakt heb, dienen ... enz.". De bedoeling is duidelijk: de waterwerken moesten ongerept blijven. 't Ware bovendien oneigenaardig als in dat deel van een proclamatie of oorkonde dat over een bepaald object handelt, terloops over andere gronden werd gesproken.

't Sundaasch levert een bevestiging van de door Coedès van *mañcak* (Talang tuwo 5, 12) gegeven vertaling („plein"). Daar is mancak - overal blank staan zoodat alle kuilen en laagten gevuld zijn (Coolsma), d.i. egaal, gelijkmatig, over de geheele oppervlakte 't zelfde, van 't water gezegd. Hier wordt 't woord op den aanplant toegepast en iemands voorkomen.

bañun. 't Dayaksch kent een prefix *ha* dat in beteekenis nauw verwant is met *ba-*; *habukit*- bergachtig; *hatawon*- aan hoopen liggen, doch *batawon*- hoopen vormen. In *ba*- treedt een possessief element op dat in *ha*- niet aanwezig is. 't Verschil is nog in andere talen na

te gaan maar kan hier niet verder uiteengezet worden [1]. *Hañun* kan vergeleken worden met *bañun* en *wañun*, middels andere prefixen van een zelfde gw. gevormd: de beteekenis: opstandig, als kenmerk, naast *bañun*, gezegd van iemand die opstaat, past in 't verband: *doraka hañun* - opstandige schelmen. — De vorm *marwwañun* (Talang tuwo 9, 10) toont aan dat *wañun* (*vañun*) als (secundair) gw. werd beschouwd; dit stempelt *hañun* tot een voor dien tijd reeds archaischen vorm.

Leiden, 11 Mei 1931.

---

[1] Zie 't artikel „Het prefix *ha-*", in deze aflevering der Bijdragen.

EEN HINDOE-JAVAANSCH BEELD IN HET BRITSCH MUSEUM.

DOOR

A. J. BERNET KEMPERS.

(Met een plaat en een tekstfiguur).

De nog weinig bekende verzameling Javaansche oudheden in het Britsch Museum omvat o.a. enkele stukken, die bijzondere aandacht verdienen [1]). Onder deze neemt het hier gereproduceerde beeld een eereplaats in, als kunstwerk en als iconographische voorstelling [2]).

Het is een tweearmige mannelijke figuur in groot ornaat met glorie, zittend met over elkaar geslagen beenen op een geprofileerd voetstuk (de overgangslijsten, die aan den voorkant te zien zijn, ontbreken aan de zijkanten). De achterplaat is glad, haar bovenkant is afgeplat rond, in het midden toegespitst. Het voetstuk is (ruw gemeten) 45.5 cM. breed en 35 cM. diep, terwijl de hoogte van het geheele beeld 90 cM. bedraagt. Het materiaal is trachiet.

De kleedij bestaat uit een kort lendenkleed, sieraden en een hooge hoofdtooi. De afscheiding tusschen lendenkleed en lichaam is te zien onder den navel en even boven de knie, op de dijen zijn plooien aangegeven. Bij eerstgenoemde afscheiding zijn ook slippen van den gordel zichtbaar, zij loopen dan tusschen de over elkaar geslagen beenen door, zoodat aan den voorkant twee lange strooken met versiering aan het eind over linker voet en -scheen en langs het voetstuk neerhangen. Tusschen deze slippen en misschien ook naast de dijen ziet men plooien of garneering van een kleed, dat blijkbaar gedacht is als liggend op het voetstuk. De onderbeenen zijn onbekleed; om de enkels zijn gladde ringen, evenzoo om de polsen.

Behalve uit deze ringen bestaan de sieraden uit: halsketting, halssieraad, smalle upavīta met ornament van voren, borstgordel met blokvormig versieringsmotief en twee ringen om de bovenarmen, een smalle en een grootere met driehoekig ornament. De oorhangers hebben den vorm van schijven met bloemornament, een lint hangt er van den achterkant van neer.

Op de schouders en tegen de achterplaat liggen lange gegolfde lokken. De hoofdtooi wordt gevormd door plat-peervormige ornamenten, afgewisseld door bloemvormige. De zijstukken hangen achter

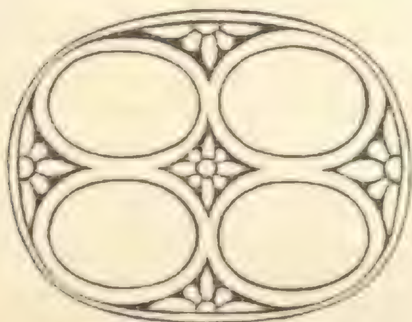


Nairṛta?

de ooren op de schouders neer. De vorm van de glorie voegt zich naar dien van de achterplaat.

De rechterhand rust op het rechterbeen en houdt een zwaard met zware greep. Het lemmet is licht gebogen en vertoont dezelfde inkeep in de snede, die bijv. verschillende zwaarden op reliefs van Barabudur hebben (de overeenkomst met een exemplaar op I b 47 is opvallend). De linkerhand ligt op den rechtervoet en houdt een klein ovaal schild (fig.)[3]). Aan den buitenkant is dit beschadigd, het is de eenige kwetsuur van beteekenis, die het beeld vertoont.

Om de geheele figuur hangt een sfeer van verheven rust, ontstaan uit den eenvoud, de gelaatsuitdrukking, de houding en de plaatsing



van zwaard en schild. Maar in die rust voelt men de spanning van een kracht, die tijdelijk buiten werking is. De wapens zijn gereed voor gebruik en de houding en uitrusting van de figuur zijn die van een schildwacht, die elk oogenblik uit zijn onbeweeglijkheid kan oprijzen. De indruk, dien men bij het zien van dit beeld krijgt, is: een wachter van hoogere orde.

Dit voert ons tot de vraag welk goddelijk wezen — dat het dit is blijkt uit de glorie — in deze gedaante voorgesteld is.

Het beeld draagt het bijschrift „Manjusri", in het oorspronkelijke register stond het als „Siva" te boek. In zijn artikel „Oudjavaansche plastiek in Europeesche Musea" spreekt Dr. Stutterheim ook over dit „beste en meest interessante stuk onder de 19 steenen beelden" (l.c. pp. 297 e.v.): „Het is een zittende bodhisattva-figuur .... Wij zouden geneigd zijn te denken aan een Mañjuçrī, ware het niet dat de voorstelling afweek van de berlijnsche. Want nergens konden wij aan het beeld een boek ontdekken, welk attribuut niet goed gemist kan worden. Anderzijds zouden wij niet goed weten welke figuur dan

bedoeld moest zijn; alles duidt erop dat wij hier met een bodhisattva te maken hebben."

Naar het mij voorkomt heeft men echter nog niet het recht hier van een bodhisattva te spreken. Herhaaldelijk is er immers op gewezen dat het onderscheid tusschen bodhisattva's en Çivaïtische goden alléén in de attributen ligt, daar beide groepen vorstelijk gewaad en glorie dragen. Het gaat er dus om een wezen van hoogere orde aan te wijzen, welks emblemen zwaard en schild zijn. Bij niet-goddelijke personen, zooals asura's, rākṣasa's en wachters, vindt men deze beide herhaaldelijk, daar het immers gewone wapens zijn. Als attribuut van twee-armige goddelijke wezens zijn ze echter zéér zeldzaam.

Onder de bodhisattva's nu zijn er wel enkele, die een zwaard als embleem voeren, hetzij op een lotus, hetzij in de hand. Zwaard én schild komen echter, voor zoover mij bekend, niet voor, terwijl andere attributen vaak niet gemist kunnen worden [4]). Mañjuçrī in het bijzonder kan, zooals Dr. Stutterheim met recht opmerkt, niet met een zwaard worden voorgesteld zonder dat dit vergezeld is van zijn speciale embleem, het boek [5]). Ook van de andere kenmerken, die op Mañjuçrī zouden kunnen wijzen, is er geen aanwezig. Met de thans beschikbare gegevens kan men het beeld niet onder de bodhisattva's rangschikken.

De eenige twee-armige, mannelijke [6]) godenfiguur met zwaard en schild als attributen, waarvan ik tot dusver een vermelding vond, is de hoeder van het Zuidwesten, Nairṛta (Nirṛti, Nirut, Nairit etc.). Dit is zeer merkwaardig, gezien den indruk „een wachter van hoogere orde", dien het beeld op ons maakte. Wanneer er voldoende grond blijkt te zijn om tot identificatie over te gaan, dan moet men de gevolgtrekking maken dat de Javaan in dezen windstreekhoeder wel zeer sterk het bewakende element heeft gevoeld. Bij andere beelden van dikpālaka's treedt dit veel minder op den voorgrond [7]).

In het Kālikā- en in het Agni-Purāṇa wordt Nairṛta beschreven als twee-armig, rijdend op een ezel en zwaard en schild dragend [8]). Het ontbreken van het rijdier is geen bezwaar, daar dit ook bij de dikpālaka's van Lara-Djonggrang het geval is. Verdere gegevens vindt men bijeengebracht in het groote werk van Rao [9]). Daarbij blijkt dat Nairṛta oorspronkelijk een rākṣasa was, later werd hij gemaakt tot hoeder van het Zuidwesten. Volgens het Viṣṇudharmottara heeft hij een afschrikwekkend uiterlijk. Wat dit laatste betreft behoeft het wel geen betoog dat daarvan aan ons beeld geen spoor te vinden is. Nu vermeldt het Kālikā-Purāṇa zijn schrikwekkendheid

ook, maar in een eenigszins anderen vorm: hij boezemt schrik in aan daemonen en kwade geesten [10]. Het is volstrekt niet uitgesloten dat hij op Java in deze hoedanigheid vereerd werd. Hij verkeert dan in dezelfde omstandigheden als Durgā, die eveneens de asura's bestrijdt, maar bijv. in het beeld van Singasari volkomen rustig en zonder een schrikwekkend uiterlijk wordt afgebeeld. Misschien is tevens uit zijn hoedanigheid van daemonen-bestrijder het karakter van waakzaamheid, dat het beeld draagt, te verklaren.

Beelden van Nairṛta zijn in Voor-Indië al zeldzaam [11]. op Java is, voor zoover mij bekend, nog niet met zekerheid het bestaan van een dergelijk beeld aangetoond [12]. Wel zijn in het Oud-Javaansch woorden voor het Zuidwesten, afgeleid van Nairṛta, geen zeldzaamheid [13]. Hoewel men den naam van den hoeder niet mag verwarren met het woord voor de windstreek, is het toch waarschijnlijk dat hij op Java bekend was.

Zooals de zaken thans staan heeft men u. h. v. het recht, zij het ook vragenderwijs, de mogelijkheid te opperen dat ons beeld een voorstelling is van den hoeder van het Zuidwesten Nairṛta.

Aangaande de herkomst van het beeld hebben wij geen zekerheid. Dr. Stutterheim (l.c. p. 297) schrijft: „Volgens de opgave zou het van Singasari afkomstig zijn; iets waartegen de stijl zich geenszins verzet". — Hier moet een vergissing in het spel zijn. Bij informatie in het „Department" bleek dat over de herkomst van het beeld niets bekend was. Later kreeg ik een mededeeling van den conservator Dr. T. A. Joyce (d.d. 4 Nov. '30): „It was given in 1861, when exact information concerning specimens was not regarded as of great importance .... The only information that I can give you (taken from the register), is as follows:

„Presented to Mr. Millett [14], while travelling in Java, by a Rajah, in 1831. These figures were secreted when the Mohammedans suppressed Buddhism in Java, about 1200 or 1300 years ago. Probably from Borobudhur".

Veel kan men uit deze aanteekening in het register niet opmaken; de gegevens, die het beeld zelf ons biedt, zijn dus de eenige, die wij hebben voor de dateering. Persoonlijk zou ik geneigd zijn het beeld aan de vroege Midden-Javaansche kunst toe te schrijven. De voornaamste reden hiervoor is de groote eenvoud van het beeld, het onversierd laten van voetstuk en achterplaat, het niet in details treden bij het uitwerken van de sieraden [15].

Verre van den indruk van onafgewerktheid te wekken verhoogt

deze soberheid juist de werking van het geheel en stempelt zij het beeld tot een kunstwerk van den eersten rang.

Februari, 1931.

NOTEN BEHOORENDE BIJ: EEN HINDOE-JAVAANSCH BEELD IN HET BRITSCH MUSEUM

1) Verg. *Stutterheim*, Bijdr. K. I. 80, 1924, pp. 297—9; Foto's in: Bijdr. K. I. 6:10, 1902, bij pp. 195 e.v.; J. R. A. S. 42, 1909, pl. II, 4 en 5 bij pp. 290, 291, 297 (II, 5 = o.a. *Coomaraswamy*, Hist. Ind. Indon. Art, 1927, pl. CXIX, fig. 363); Djago-monografie, 1904, foto 18; *Binyon*, Ars Asiat. VI, 1925, pl. V, fig. 1; teekeningen van verschillende stukken van de coll. Raffles in „History of Java".

2) De opstelling van het beeld in het Museum laat nog wel te wenschen over.

3) Deze teekening is in zooverre een reconstructie dat het middelste ornamentje, dat slechts flauw te zien was, hersteld is. Zij werd gemaakt naar aanteekeningen en naar de foto, zoodat onnauwkeurigheden niet uitgesloten zijn.

4) Verg. voor Akāçagarbha, Viçvapāṇi, Mañjuvajra e.a.: *Jochim*, Bijdr. K. I. 69, 1914, pp. 26—8; *Krom*, ibid. 68, 1913, pp. 502—7; 74, 1918, pp. 419—37; *M. Lulius van Goor*, O. V. 1918, pp. 35—9; *Moens*, ibid. pp. 86—93.

5) Verg. *Krom*, Bijdr. K. I. 74, 1918, pp. 428 e.v.; Inl.^{2} I, 1923, p. 112.

6) Voor vrouwelijke tweearmige wezens met zwaard en schild zie: *Rao*, Elements of Hindu Icon. I, 1914, pp. 344, 362; foto's O. D. 490, 490a, 829, O. V. 1926 pl. 32a en b (verg. p. 147. Dr. Bosch verwijst naar *Hopkins*, Ep. Mythol., 1915, p. 224; daar schijnt echter sprake te zijn van een meerarmige figuur).

7) Dikpālaka's met een zwaard komen wel meer voor, zie bijv. Krom, Inl.^{2} I, p. 100 en *Grünwedel*, Buddh. K. fig. 69.

8) *Krishna Sastri*, South Ind. Images, 1916, p. 243; *Bhattacharya*, Ind. Images, 1921, p. 30 (citeert Agni-P.).

9) L.c. II, 2, 1916, pp. 527 e.v.

10) Krishna Sastri, l.c.

11) Een slechte afbeelding bij Rao, pl. CLIV, fig. 2 = Krishna Sastri, fig. 149.

12) *M. Tonnet* (Bijdr. K. I. 7:6, 1908, p. 131, 140, 146) veronderstelt (met een vraagteeken) in de figuur op relief XLIII van den Z.W. hoek van Lara Djonggrang Nairṛta. N.h.v. is daar niet voldoende reden voor. Ook onder de windstreekhoeders van Tjaṇḍirēdja (Not. B. G. 1914, pp. 171 e.vv., voor foto's zie O. V. 1915, p. 73) kan ik geen Nairṛta ontdekken. Met stelligheid kan men echter niet spreken zoolang er zoo weinig zekerheid aangaande de dikpālaka's is.

13) T. v. N. I. 9:3, 1847, p. 261 e.v. (Oesana Bali); *Cohen Stuart*, K. O. 1—I—1—6, 2—8a—4—8, 7—5a—5—6, 2—1b—2—5 (naar een ms. glossarium op K. O. uit de nalatenschap van Mevr. Brandes in het Inst. Kern); K. B. wdb. I, p. 512, 523; O. J. O. bijv.: XXXVII, achterz. 35, XCV, b. 18, CXI, regel 1; Krom, Inl.^{2} I, p. 477, n. 1.

14) Van den heer C. H. Millett was in het Britsch Museum niets bekend; zijn naam komt in de Dictionary of National Biography en derg. niet voor. Een kleine Gaṇeça van zandsteen in het Museum is eveneens van hem afkomstig, ook daarvan is niets naders bekend.

15) Verg. *Van Erp*, Barabudur-monografie II, 1931, p. 20 e.v. Rust en soberheid van de kunst van Barabudur en Mēndut (in tegenstelling tot Kalasan).

EEN EN ANDER OVER DE KOEBOES, NAAR AANLEIDING VAN PROF. P. P. SCHEBESTA'S PUBLICATIES OVER DIT VOLK.

DOOR

G. J. VAN DONGEN, oud-Resident van Djambi.

(Met kaart).

INLEIDING.

Op 11 Juni 1925 bracht mijn kantooroppasser mij (ik was toenmaals Resident te Djambi), een visitekaartje binnen, waarop vermeld stond:

„P. PAUL SCHEBESTA.
Professor, editor of „Anthropos."
International Review of Ethnology and Linguistics.
St. Gabriel, Vienna."

Na kennismaking deelde Prof. Schebesta mij o.m. mede, dat hij van Malaka naar Palembang was gereisd om de Koeboes te bestudeeren, en wel naar aanleiding van „Die Orang Kubu auf Sumatra" [1]) van Dr. B. Hagen, aangezien dit werk „in Weenen" als niet volkomen geloofwaardig werd beschouwd. Hij was van uit Palembang, waar men hem naar mij verwezen had, dwars door de Koeboestreken naar Djambi getrokken, over welke reis hij ongeveer twintig dagen had gedaan. Onderweg had hij zooveel mogelijk kennis gemaakt met de Koeboes, en onderzoek gedaan naar hun levenswijze en gebruiken.

Van mij vernemende, dat ik, behalve mijn door Dr. Hagen in zijn werk vermelde „Bijdrage tot de kennis der Ridan-Koeboes" [2]), nog andere verhandelingen over dit volkje had gepubliceerd, uitte hij den wensch deze te mogen doorlezen, waartoe ik hem in de gelegenheid stelde. Zoo gebeurde het dan, dat Prof. Schebesta een paar dagen achtereen gedurende kantoortijd bij mij aan huis kwam, om mijn „De Koeboes in de onderafdeeling Koeboestreken der Residentie

---

[1]) Hierna te noemen: „Orang Kubu".
[2]) Hierna te noemen: „Ridan-Koeboes". — (Tijdschrift B. B., 30, 1906).

Palembang"[1]) en mijn „Nog een en ander over de Koeboes"[2]) te bestudeeren, waarbij mij uit de door hem verzochte inlichtingen bleek, dat hij noch het Nederlandsch noch het Maleisch voldoende machtig was.

Toen hij mijn werkjes had doorgelezen en hij hieromtrent de noodige aanteekeningen had gemaakt, zeide hij mij, dat hij zeker niet naar Palembang en Djambi zou zijn gekomen, als hij te voren mijn schrifturen over de Koeboes had gekend, wijl hierdoor reeds alles was opgehelderd en rechtgezet, wat hem in Dr. Hagen's werk als apocrief was opgevallen, en ten slotte (even vóór zijn vertrek naar de boot, die hem van Djambi naar Singapoera zou brengen), dat hij zich echter niet kon vereenigen met de door mij beweerde „Religionslosigkeit" der oorspronkelijke Koeboes, en dus evenmin met mijn uiteenzetting, dat en hoe uit dit „niets" de religieuse eeredienst en daarmee samenhangende geneeskunde der tegenwoordige Koeboes zou zijn ontstaan, omdat hij.... Roomsch Katholiek priester was (wat hij mij tot op dat oogenblik niet verteld had), en hij derhalve met mijn zienswijze hieromtrent niet kon instemmen. Hij zou echter deze aangelegenheid nog eens nauwgezet nader bestudeeren, overdenken en op schrift stellen, en niet nalaten mij later het resultaat zijner bevindingen c.q. zienswijze hierover mede te deelen. — Sindsdien hoorde ik taal noch teeken van Prof. Schebesta, niettegenstaande hij, reeds kort na ons afscheid, te „Pulau Penang" zijn „Kubu und Jakudn (Jakun) als Protomalayen" schreef, gedagteekend 2 Juli 1925, dat is dus twintig dagen nadat hij van Djambi was vertrokken! — Deze publicatie noemt schrijver zelf „een meer voorloopig overzicht".

Bij ons afscheid reeds was ik er van overtuigd, dat de heer Schebesta aan de Koeboekwestie, waaromtrent hij mijn zienswijze niet kon deelen, zijn bijzondere aandacht zou schenken. Het kwam er nu maar op aan, op welke wijze hij dit zou doen. Hiernaar juist keek ik zeer verlangend uit, want gegeven ons onderhoud bij zijn afscheid, kon het slecht anders of zijn Koeboe-beschrijvingen zouden te dien aanzien iets specifieks te lezen geven door een bestrijding of weerlegging van Dr. Hagen's en van mijn inzichten hieromtrent.

Uit een noot, voorkomende in „Bijgeloof in den Indischen Archipel inzake overspel" van Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan (Tijdschrift Kon.

[1]) Hierna te noemen: „De Koeboes". (Bijdragen Kon. Inst., deel 63).
[2]) Hierna te noemen: „Vervolg-Koeboes" (Bijdragen Kon. Inst., deel 67).

Ned. Aardr. Genootschap over Maart 1930) bemerkte ik, dat de heer P. P. Schebesta de zooeven genoemde verhandeling over „Kubu und Jakudn (Jakun) als Protomalayen" [1]) had geschreven, terwijl mij er van bevriende zijde op werd gewezen, dat Schebesta's werken, getiteld „Bei den Urwaldzwergen von Malaya" en „Orang Utan", reeds besproken waren geworden in de afleveringen over September en November 1929 van dat tijdschrift, welke afleveringen ik door allerlei omstandigheden ongelezen had terzijde gelegd.

Niet weinig verbaasd was ik, toen ik in de bespreking van „Orang Utan" de zoo rake opmerkingen las over Schebesta's te boek gestelde bevindingen omtrent de Koeboes. — Volkomen terecht zegt deze criticus daarin o.m.: „Wil men, na alles wat over de Koeboes is gepubliceerd geworden, nog iets nieuws over het onderwerp beschaafde en wilde Koeboes bekend maken, dan kan een simpele reis, zooals Schebesta die ondernam naar Moeara Bahar en omgeving, niet zeer vruchtdragend zijn. Dit Koeboe-parade-paardje is zoo van alle kanten gekeurd en gemonsterd, dat men wel mag aannemen, dat het reeds lang zijn dienst heeft gedaan".

Deze zelfde meening toegedaan zijnde, was ik dan ook eerst niet van plan op Schebesta's beide Koeboe-verhandelingen te reageeren, doch bij nader doorlezen ervan ben ik tot andere gedachten gekomen. Waar de mogelijkheid niet is uitgesloten, dat ook andere ethnologen deze zijn publicaties zullen aanhalen, lijkt het me toch wel van belang zijn vele ongerijmde beweringen omtrent dit volkje niet geheel onweersproken te laten.

Op het aantrekkelijk geïllustreerde omslagvel, waarin mij Schebesta's „Orang Utan" werd toegezonden, staat onder dezen titel vermeld: „Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras", en verder als introductie tevens reclame: „Ohne Trosz und Ballast, nur von einem Malaiischen Diener begleitet, ist Paul Schebesta zur Erforschung der *letzten Reste der Urbevölkerung unserer Erde* ausgezogen. — Zwanzig Monate lang hat er das vom ewigen Urwald bewachsene Gebirge des Inlandes von Malaya und Sumatra durchstreift. „Das Buch handelt nur vom finsteren Urwald und seinen scheuen Bewohnern, nicht von den Malaien, Chinesen und Europäern. Es will den Leser mit Völkern in Berührung bringen, die ein frisches, unverdorbenes Menschentum darstellen, wie es nur in jungfraülicher Erde gedeiht" ".

[1]) Hierna te noemen: „Protomalayen".

Van overdrijving is deze pakkende aankondiging zeker niet vrij te pleiten, want om de in het slot vermelde reden had Prof. Schebesta voor wat betreft de Koeboes beter gedaan rustig thuis te blijven en het menschdom niet opnieuw te verrijken met een verhandeling over dit volkje. Het „met eeuwig oerbosch begroeide gebergte" heeft hij op Sumatra niet gezien. Op dit eiland „doorzwierf" hij gedurende enkele weken slechts het „finstere Urwald" in een klein gedeelte der laaglanden van de residenties Palembang en Djambi, en wel uitsluitend per stoomer of boot langs rivieren, en te voet langs petroleum-pijpleidingen en flink opengekapte boschpaden, waarlangs koelieverblijven, blokhuizen, telefoonleidingen, enz., welke paden meermalen dermate breed waren, dat hij, die volgende, meer dan hem lief was, genoot van de brandende zonnehitte! — Voor het onderzoek van de laatste resten der oerbevolking in zoo'n onmaagdelijk deel der aarde, en dan nog wel „ohne Tross"(!), is hij er wel wat laat op uitgetrokken, zooals o.a. reeds dadelijk opvalt bij een beschouwing der mooie foto's in vergelijking met die, welke Dr. B. Hagen ongeveer twintig jaren te voren nam. Hierop domineerde als eenig kleedingstuk voor beide sekses nog de *tjawat* (schaamgordel), except bij vrouwen in het dorp verblijvende, die ook toen reeds goedkoope sarong's droegen, en haar zuigelingen in een slendang meevoerden. — Karbouwen kwamen toen in deze Koeboestreken nog niet voor.

Op de kieken in „Orang Utan" opgenomen, is de tjawat-bedekking uitzondering geworden. — De mannen dragen hierop vrijwel allen minstens een broek, verder veelal nog een baadje, en zelfs zijn er meerderen, die hun hoofd getooid hebben met het Maleische kalotje. — De vrouwen zijn als regel gekleed in sarong en kabaja van een gebloemde stof en op een wijze, die veel doet denken aan de kleederdracht van Javaansche of Maleische vrouwen, begrijpelijk door het langdurig en veelvuldig contact dezer Koeboevrouwen met andere Inlandsche seksegenooten, die in deze streek op de verschillende petroleumterreinen verbleven of werkzaam waren. De manspersonen op de kieken in het Koeboedorp aan de boven-Kandang genomen, zijn in hun kleeding en voorkomen sprekend gaan gelijken op de Mohammedaansche Djambiërs, wat te verwachten was. — Erg schuw zien deze bewoners van het „duistere oerwoud" er dan ook niet uit.

Schebesta's „Orang Utan" is een goed leesbaar en keurig uitgevoerd boek, voor den oningewijden, dus weinig critischen lezer bovendien zeer aantrekkelijk door de vele en scherpe daarin opgenomen

foto's. Het draagt een zeker cachet als geschreven door een Roomsch Katholiek priester, die plaatselijk zijn ervaringen opdeed,[1]) en die daarenboven „Professor" is alsmede „editor of Anthropos" („International Review of Ethnology and Linguistics"), dus door iemand die op een zekere autoriteit kan bogen, en die in dit boek zijn Koeboe-bevindingen besluit met de mededeeling, dat hij te Djambi het genoegen had met mij, „den besten Kenner der Kubu, über verschiedene Kuluprobleme (mich) unterhalten zu können. Meine Reiseerlebnisse gab ich zum besten und durfte das schmeichelhafte Wort hören: „Sie haben von den Kubu mehr gesehen als Ihre Vorgänger".

Ik herinner mij niet meer dit gezegd te hebben, doch dat ik mij in dien geest zou hebben uitgelaten, acht ik niet onwaarschijnlijk, nadat de heer Schebesta mij verteld had, dat hij een „dreitägige Schamanenzeremonie" had meegemaakt. — In dit opzicht had hij inderdaad meer gezien dan zijn voorgangers, maar of hij daardoor van de Koeboes meer begrepen had (heeft)? — Na de teboekstelling zijner ervaringen en bevindingen nogmaals aandachtig te hebben doorgewerkt, moet ik dit positief ontkennend beantwoorden, want hoe meer ik zijn beschrijving van en zienswijze omtrent dit volkje bestudeerde, des te verbaasder stond ik over de vele lacunes en onjuistheden zijner beweringen. Ze zijn begrijpelijk en verklaarbaar door:

1. zijn kortstondige en oppervlakkige kennismaking met de Koeboes in een te late periode, toen reeds veel van hun oorspronkelijk doen en laten door beïnvloeding van buiten af was verwaterd en veranderd;

2. zijn onvoldoende kennis hunner taal, geschiedenis en psyche, waardoor van een volledig begrijpen door een behoorlijk gefundeerd zelfonderzoek geen sprake kon zijn, en de schrijver zich voornamelijk vastklampte aan wat zijn Koeboe-factotum „Ulu Balang Batin Malu" hem op zijn wijze mededeelde en begrijpelijk wist te maken;

3. zijn Roomsch Katholiek priesterschap, waardoor hij zich gebonden voelde aan de inzichten van zijn Kerk, en waarom hij volgens zijn eigen verklaring zich niet met Dr. Hagen's en mijn zienswijze omtrent de oorspronkelijke Koeboes kon vereenigen. — Dit nu had, in verband met de sub 1. en 2. vermelde redenen tot gevolg, dat hij zich ging tevreden stellen met overleveringen en verhaaltjes als

---

[1]) In het tijdschrift van het K. N. A. G. van Mei 1931 vermeldt Dr. J. H. Ronhaar in noot 2) op bladz. 392: „Deze reis (n.l. naar de Semangs, dus annex die naar de Koeboes) werd gefinancierd door Paus Pius XI, Koppers in Anthropos XXII, 676".

vrijwel uitsluitende grondslag van zijn praktisch onderzoek en conclusies.

Opvallend is, dat iemand met zoo weinig eigen weten over de Koeboes, zoo gedurfd beoordeelingen lanceert over andermans bevindingen en zienswijzen omtrent dit volkje. — Zoo tracht hij o.m. als onbewezen aan te toonen, dat nomadiseerende Koeboes, staande op een zoodanig lagen trap van beschaving als ik die aantrof en beschreef, ooit bestaan kunnen hebben. — Eigenaardig is, dat hij zich daarbij vrijwel uitsluitend keert tegen Dr. B. Hagen, als ware het dien geleerde euvel te duiden, dat hij voor zijn betoog mijn bevindingen als bewijsmateriaal bezigde. Volkomen buiten bespreking blijft de door mij uiteengezette groei der religieuse denkbeelden bij dit volkje.

Prof. Schebesta constateerde een nauw verband tusschen de Jakoedn en de Koeboes. — Ik zal hem in deze zijne beschouwingen niet volgen, omdat ik de Jakoedn persoonlijk niet ken. Slechts waar noodig en dus bij uitzondering zal ik derhalve de Jakoedn ter sprake brengen.

Weinig of niet terzake doende onjuistheden onbesproken latende, zullen de volgende bladzijden in hoofdzaak handelen over de religieuse voorstellingen en denkbeelden van primitieve en meer ontwikkelde Koeboes in verband met Prof. Schebesta's zienswijze daaromtrent, terwijl als inleiding en tot beter begrip hieraan zullen voorafgaan kritische beschouwingen over schrijvers reisbeschrijving en over de geschiedenis en economische ontwikkeling der door hem bezochte Koeboestreek.

HOOFDSTUK I.

Schebesta's reisbeschrijving.

Tegen het eind van zijn verblijf op Malaka had de heer Schebesta het plan opgevat naar de Andamanen te reizen, om kennis te maken met de daar levende Negrito's. Toen aan dit voornemen geen gevolg gegeven kon worden, kwam bij hem het denkbeeld op, om de Koeboes op Sumatra te gaan bezoeken, omdat hij, zooals hij in zijn „Protomalayen" vermeldt, verrast was door de gelijkheid der beschaving van de Jakoedn en Koeboes: „Letztere kannte ich zwar nur aus der Literatur".

Na mijn kennismaking met Prof. Schebesta bleek mij echter, dat

zijn literaire kennis over de Koeboes toen nog uitsluitend bestond uit de bestudeering van Dr. Hagen's werk, en dat hij, slechts gewapend met zijn daaruit geputte wetenschap over dit volkje, zijn onderzoekingstocht van ongeveer drie weken van uit Palembang naar Djambi was begonnen. Vóór het aanvaarden van deze reis wist hij dus niet, dat er na Hagen's werk nog wel een en ander meer in het Nederlandsch over dezen stam was gepubliceerd: hij erkende mij over dit Nederlandsch-Indische volkje slechts Duitsche bronnen geraadpleegd te hebben!

„So unternahm ich denn die Reise in die Gebiete von Palembang und Djambi auf Sumatra, durchquerte dieses Gebiet und besuchte alle erreichbaren Kubuniederlassungen am Bajat, Ulu Lalang, Kandang und Ulu Bahar", vermeldt schrijver in zijn „Protomalayen". — Voor een buitenstaander lijkt dit heel wat. De ingewijde echter weet hierdoor (stel dat deze weergave juist is), dat Prof. Schebesta slechts bezocht heeft: een betrekkelijk klein gebied, bewoond door reeds tientallen jaren achtereen „gesettlede" Koeboes, beïnvloed door een groote Europeesche bedrijvigheid van de aldaar werkzaam (geweest) zijnde petroleum-industrie annex honderden over verschillende uitgestrekte concessieterreinen verspreid wonende niet-inheemsche werklieden (voornamelijk Javanen en Chineezen), alsmede een geregeld en druk scheepvaart- en landverkeer. Te Bajoeng Lentjir, dicht bij Moeara Bahar, stond indertijd zelfs een groote raffinaderij, welke in 1906 werd afgebroken en naar Japan overgebracht door aldaar meerende zeeschepen, die, na volgeladen te zijn, eerst naar Moeara Bahar moesten opstoomen om te kunnen draaien. Het oliebedrijf werd hier in dat jaar, evenals elders in de residentie Palembang, geconcentreerd op Pladjoe, waarheen voortaan alle gewonnen olie middels honderden K.M. lange pijpleidingen werd overgepompt. — In 1915 werd de Europeesche bestuursvestiging te Bajoeng Lentjir opgeheven.

Zooeven merkte ik op: „stel dat deze weergave juist is". — Dit nu is ze m.i. niet geheel. In de eerste plaats versta ik onder het „durchqueren" van een landstreek niet, dat men daar slechts in één enkele richting doorheen wandelt, en in de tweede plaats is Prof. Schebesta niet in de Bajatstreek geweest, doch enkel aan de monding van de Bajatrivier, waar hij te Pangkalan Bajat overnachtte bij een Europeeschen employé van de Bataafsche Petroleum Maatschappij. Dat noem ik geen „bezoeken van alle bereikbare Koeboenederzettingen aan de Bajat".

Maar laat ik nu eerst eens zijn in de „Orang Utan" teboekgestelde reisbeschrijving volgen.

1. *Per stoomer van Palembang naar Pangkalan Bajat.*

Van uit Singapoera te Palembang aangekomen, vertrok Prof. Schebesta nog in den nacht van dienzelfden dag per stoomer van de Bataafsche van „Platjoe" (ten rechte „Pladjoe") naar Pangkalan Bajat aan de boven-Lalan. — Met dienzelfden stoomer werden werkvolk en materialen opgevoerd. De administrateur te Pladjoe had zijn beambte te Pangkalan Bajat telefonisch verzocht den heer Schebesta behulpzaam te zijn, zelfs met dragers, tot hij in het eigenlijke Koeboegebied zou zijn aangekomen.

Wat hij al varende van het oerbosch zag, wordt beschreven met een aanhaling uit de „Orang Kubu" van Dr. Hagen, die „in seinem Werke über die Kubu deren Heimat ganz vortrefflich (schildert)". — Ik begrijp niet, hoe schrijver dit al varende op een stoomer heeft kunnen beoordeelen. Later over land reizende, zag hij slechts het „opengekapte" oerbosch.

De „rimba" van Sumatra kan hem in tegenstelling met die van Malaka niet bekoren. Hij vindt ze op Sumatra gelijkmatig, eentonig, doodend. Men sluipt er gedrukt en zwaar ademend doorheen, bijna moedeloos wordend door de eentonigheid. Zoo is inderdaad die „rimba", n.l. in Sumatra's moerassige laaglanden. In de uitgestrekte bergstreken van dit groote eiland is hij niet geweest.

„Eindelijk kwamen we in de streken der zoogenaamde tamme Koeboes. Herhaaldelijk zagen we Koeboehutten aan den oever, die volkomen op dezelfde wijze gebouwd schenen als de hutten van Maleiers. We kregen Moeara Bahar in 't zicht, dat is de monding van de Baharrivier in de Lalang (ten rechte: Lalan). Hagen's boek over de Koeboes hield ik in de hand, en bestudeerde het landschap. Twee Koeboenederzettingen had deze onderzoeker jaren geleden juist in deze streek bezocht, de eene rechts en de andere links van de rivier. Terwijl die op den rechter oever nog bestond, zag ik op den linker oever slechts nog weinige resten van hutten. Schijnbaar waren hier geen Koeboes meer gevestigd, wat mij door de bemanning van de boot bevestigd werd. We voeren verder de Bajat in (op)".

Schrijver geeft niet precies aan, van waar af hij „eindelijk in de streken der z.g. tamme Koeboes (kwam)". — Ik wed, dat hij daar al urenlang doorgestoomd zal hebben, vóór hij tot deze ontdekking kwam, want *Bakoeng* aan den benedenloop van de Lalan was reeds

het eerste Koeboedorp, dat hij passeerde; en de welvarende Bakoengers bewonen sedert lang geen „Koeboehutten" meer. Zij zijn oorspronkelijk de „Njarangers", en gingen ± 1900 manieren tot den Islam over, maar toch zijn zij Koeboes, en hadden ze in mijn tijd (van 1906 tot 1908) nog het direct te onderkennen Koeboetype, zooals ik een en ander in „de Koeboes" beschreef.

Inderdaad lag er ten tijde van Dr. Hagen's bezoek aan deze streek zoowel op den rechter als op den linker oever van de monding der Baharrivier een Koeboedorp, respectievelijk geheeten *Moeara Bahar Tandjong* en *Moeara Bahar Tĕlok*. Nu valt uit bovenstaande beschrijving niet duidelijk op te maken, welke nederzetting met de rechtsche en welke met de linksche bedoeld wordt. Geeft schrijver dit aan „op zijn Europeesch", d.w.z. met zijn gezicht (denkbeeldig) stroomafwaarts, of „op zijn Inlandsch", d.i. met zijn gezicht gekeerd naar den bovenloop der rivier? — Uit zijn verdere reisbeschrijving valt op te maken, dat het laatste het geval geweest is (dus: op zijn Inlandsch), want van af den stoomer bestudeerde hij het landschap met Hagen's boek in de hand, dus keek hij de monding der Baharrivier in, zijn gezicht gekeerd naar den bovenloop.

Dit is i.c. van meer belang dan Prof. Schebesta zich bewust zal zijn geweest, want in elk dezer dorpen waren indertijd Koeboes bijeengebracht, wier gewoonten, gebruiken en afstamming zeer verschilden, n.l. in *Tĕlok* de z.g. *Oeloe Kĕpajang-Koeboes*, die het grootste gedeelte der vroegere onderafdeeling Koeboestreken bewoonden, en in *Tandjong* de z.g. *Boelian-Koeboes*, dat zijn de meer Koeboeachtige doesoenbewoners, die ongeveer evenveel gemeen hadden (hebben) met de Oeloe-Kĕpajang-Koeboes als met de Zuid-Sumatraansche Maleiers. — Uit de verdere beschrijving van dezen tocht blijkt, dat het de bewoners van dit Boelian-Koeboedorp, n.l. die van *Moeara Bahar Tandjong* waren, die hun nederzetting hadden verplaatst, en wel naar de boven-Kandangrivier, waar Prof. Schebesta de sjamanenceremoniën zag uitvoeren.

Na geconstateerd te hebben, dat één der beide door Dr. Hagen vermelde Koeboedorpen aan de monding der Baharrivier verdwenen was, heet het: „Wir fuhren weiter in den Bajat hinein". — Dit is abuis, want men voer nog steeds op de Lalanrivier tot bij Pangkalan Bajat toe, waar de Bajat in de Lalan uitmondt.

De bemanning der boot, waarop schrijver reisde, bestond uit Palembang-Maleiers, en onder hen waren er meerderen, die reeds dikwijls de

Lalan en naburige rivieren hadden bevaren en met Koeboes omgang gehad hadden. „Zij verzekerden, dat de Koeboes weliswaar menschen waren met gezichten zooals de Maleiers hadden, zoodat men hen niet van Maleiers kon onderscheiden [1], „dasz sie aber kein Hukum hätten, sie seien ohne Gesetz und Sitte, das heiszt, sie seien Heiden". — Koeboes noemt men hen eenvoudigweg, wat volgens getuigenis dezer Maleiers zooveel zeggen wil als „wilden" [2]. Op dezelfde wijze betitelt men ook andere niet-Mohammedaansche eilandbewoners, zooals de Dajaks. — De eigenlijke beteekenis van hun naam is tot heden toe nog onopgehelderd gebleven. In ieder geval zou de beteekenis van „Orang-Utan", boschmensch, haar het meest nabij komen. Overigens komt deze naam ook buiten Sumatra dikwijls voor; ik vond ze ook in Malaya (Malaka), waar zelfs een landschap „Kuala-Kubu" genoemd wordt".

Dat de Koeboes nog geen „Hukum" zouden hebben, is juist, evenzeer dat zij nog heidenen zijn, maar onjuist is de verklarende tusschenzin: „sie seien ohne Gesetz und Sitte", want Prof. Schebesta zal toch zeker niet willen ontkennen, dat zij wel degelijk hun „wet en zede" hebben [3]), zij het dan niet op schrift, maar het zijn toch zeker niet de schriftelijke wets- en zede- of fatsoensvoorschriften, die een meer primitief volk karakteriseeren en behoorlijk nageleefd worden. Met het hun ontbreken van een „Hukum" bedoelden zijn Maleische voorlichters niet anders dan dat de Koeboes nog geen *Hoekoem Allah* (= goddelijke wet) hadden, d.i. dus nog geen Koran of Bijbel.

De beteekenis van het woord „Koeboe" is m.i. niet zoo „schleierhaft" als schrijver dit voorstelt. Koeboe is het stamwoord van „ngoeboe", dat beteekent: verschuilen achter (boomen, wallen), verschansen. — De „orang koeboe" zijn dus lieden, die zich in of door het bosch verschuilen, verschansen, zooals ik in het begin van Hoofdstuk II van „De Koeboes" reeds vermeldde, en wat ook duidelijk blijkt uit den zin: „......... deswegen er vor Scham in den Wald flüchtete und zum Kubu wurde", voorkomende op bladz. 255 van de „Orang Utan".

Op diezelfde bladzijde staat vermeld, dat de Koeboes zichzelf

[1]) Wat m.i. onjuist is.

[2]) Jammer is het, dat Prof. Schebesta niet het woord of de woorden c.q. uitdrukkingen van zijn zegslieden vermeldt, waaruit hijzelf het woord „wilden" distilleerde. — Of bezigden zij mogelijk daarvoor het dubbelwoord „Orang Utan"?

[3]) Later spreekt schrijver zelfs van „een goed ontwikkelde beschaving" der Koeboes! (vide Hoofdstuk V).

noemen: „Orang Kubu, das heiszt Orang-Darat, Waldmenschen, während sie die Malaien Orang Dagang, das heiszt Fremdlinge, heiszen. So erklärte es der alte, schon oft genannte Malu. Die Malaien sind ihnen Fremdlinge und Eindringlinge". — Precies juist is het eerste gedeelte dezer aanhaling niet. Een ieder, die wat meer van deze streken afweet, zal het bekend zijn, dat de bevolking daar bij het aangeven of bepalen van een richting of plaats veelvuldig spreekt van *„sablah laoet"* (= aan de rivierzijde, rivierwaarts) en *„sablah darat"* (= aan de landzijde, landwaart in), waarbij aan het woord *laoet* niet de gewone beteekenis van „zee" gehecht wordt, doch die van „groote (bevaarbare) rivier". — In tegenstelling nu met de bewoners der dorpen langs de groote rivieren, — en deze „orang (sablah) laoet" zijn als regel Zuid-Sumatraansche Maleiers, — worden de meer landwaarts in huizende menschen, dus ook de in de bosschen verblijvende Koeboes, als zoodanig „orang sablah darat" of kortweg „orang darat" genoemd. — „Orang Darat, Waldmenschen" kunnen dus ook niet--Koeboes zijn, doch als regel zijn ze het in de door schrijver bezochte streek wèl.

„In Bajat (ten rechte „Pangkalan Bajat") hatte man mich erwartet". — Prof. Schebesta vond hier met een jeugdigen beambte der Bataafsche, met wien hij samengereisd had, een onderkomen in de woning van den employé dier petroleum-maatschappij.

„Tot hier pleegt de stoomer te varen. Het materiaal, dat voor het boren naar petroleum en voor huizenbouw noodig is, wordt van daar uit met booten (prauwen) verder landwaarts-in gezonden naar plaatsen, waar men van plan is nieuwe olie-boringen te verrichten. We stonden namelijk op het punt in de petroleumrijkste gebieden van Sumatra door te dringen", m.a.w. Prof. Schebsta zal dus zijn Koeboestudies maken in een streek, die door de petroleum-industrie verre van ongerept gelaten is.

Van de te Pangkalan Bajat aangetroffen armelijke Koeboenederzetting vermeldt hij, dat natuurlijk bij deze Koeboes de vreemde beschavingsinvloedlen sterk in het oog vallen: „Ofschoon zij zich Koeboes noemden, hadden ze toch in hun manier van doen veel van de Maleiers overgenomen".

Hoogst merkwaardig is, dat de Koeboes daar „einzelne Floszhütten im Flusz" hadden, en schrijver op een bijgevoegde foto „schwimmende Kubuhütten auf dem Bajatflusz" te zien geeft. De bewoners hiervan waren dan wel heel erg „vermaleischt", want in

mijn tijd was watervrees een der markante Koeboeeigenschappen. Doch als men van deze scherpe foto de meest op den voorgrond liggende „vlothut" eens goed onder de loupe neemt, dan blijkt daarvan het vlot te bestaan uit een zevental naast elkaar gelegde en aan elkaar verbonden zware boomstammen, waarover dwarslatten, en waarop allerlei producten zijn opgestapeld. Het is scheef beladen en ligt aan de rivierzijde dieper in het water dan aan de landzijde, waar de zware boomstammen goed zichtbaar halverwege boven het watervlak uitsteken. Mogelijk helt dit vlot, omdat aan de rivierzijde zich daarop drie personen bevinden tegen één niet geheel op den kant ervan aan de landzijde.

Zooals gewoonlijk is ook dit vlot voor de eene helft open en onoverdekt, en is op de andere helft ervan een primitief opgezette hut geplaatst voor opslagruimte van producten, die nadeeligen invloed ondervinden van regen of zonnewarmte. Op het open gedeelte meen ik een paar stapels „atap" (dakbedekking) te kunnen onderscheiden. Duidelijk zichtbaar is, dat het overdekte gedeelte bijna geheel is opgevuld met rottan en gevulde zakken. Die zakken zullen wel goenizakken zijn, en rijst, zout of de een of andere harssoort inhouden. Beschouwt men dan nog de vier op dit vlot zich bevindende personen, dan is vooral aan de kleeding en de kloeke posturen der twee rechtopstaande personen duidelijk te zien, dat men hier met *niet-Koeboes* te maken heeft, n'en déplaise de bewering van Prof. Schebesta en zijn voorlichters dat Koeboes van gewone Maleiers niet of slecht te onderscheiden zijn. Dit vlot is dan ook geen Koeboe-vlothut „im Flusz selber verankert", doch niet anders dan een echt Palembangsch aanleg- of handelsvlot tevens opslagplaats voor opgekochte boschproducten, door sterke touwen of rotans of lianen vastgelegd aan vlak aan den rivierkant staande boomstammen of -stronken. Het voorste vlot is reeds flink beladen. Het wachten is nu op een „barkas", om deze goederen naar Palembang te vervoeren. Zelfs de voor opkoop en vooral bij verscheping c.q. overscheep en overlading onmisbare flinke prauw ziet men aan meerdere vlotten vastgelegd.

Juist Pangkalan Bajat is voor den Palembangschen opkooper van boschproducten een bij uitstek mooi gelegen punt. Het is het eindpunt voor de van Palembang komende rivierstoomers, de plek waar de goedbevaarbaarheid der Lalanrivier begint, dus voor productenafscheep en -afvoer een uitgezochte plaats. Maar tevens is ze dit voor den aanvoer c.q. opkoop van boschproducten, want hier komen ettelijke kleinere veelal met prauwtjes nog gedeeltelijk bevaarbare

stroomen en ook boschpaden samen, waarlangs de boschproductenzoekers (veelal Koeboes) zich verplaatsen. Voor dien opkoop heeft de Palembanger behalve de noodige contanten vooral in voorraad noodig: rijst en zout als betalingsmiddelen of als te verstrekken voorschotten.

't Is jammer, dat schrijver wel eenige landhutten der daar verblijvende Koeboes van binnen bezichtigde, doch niet de moeite nam dit bij een z.g. vlothut te doen, b.v. de reeds flink beladen voorste op de foto voorkomende, waarop zich vier goed gekleede personen bevonden. Hem zou dan zeker zijn opgevallen, dat deze vlothutten slechts dienst doen als opslagruimte en niet als woon- en slaapgelegenheid van een huisgezin, en bovendien zou het zijn bevreemding hebben gewekt, dat zulke „armelijke" Koeboes over zoo groote en waardevolle productenvoorraden konden beschikken! — Het zou er hem dan m.i. tevens van weerhouden hebben, deze onderwerpelijke foto met zoo'n mal onderschrift in zijn boek op te nemen.

2. *De landreis van Pangkalan Bajat naar de Koeboenederzetting aan de boven-Kandang.*

Den volgenden morgen zette Prof. Schebesta zijn reis van Pangkalan Bajat per boot (prauw?) voort naar „Muara Bunkal" (= Moeara Boengkal), een klein stroompje (d.w.z. de monding ervan), waar men van maatschappijwege bezig was een stapelplaats op te richten. — „Een groot aantal arbeiders, n.l. Maleiers van Palembang, was hier bezig het oerbosch open te kappen en groote loodsen en hutten van hout en vlechtwerk op te zetten. Mijn gastheer had woord gehouden, toen hij zeide ,dat hij mij bij de onvervalschte Koeboes zou brengen. We waren reeds in hun gebied, doch hij verwees mij naar een nog verderaf gelegen nederzetting aan den bovenloop van de Kandang, waarheen bijna nooit Maleiers zouden gaan (komen). In elk geval zou er wijd en zijd geen nederzetting van Maleiers bestaan, zoodat van een beïnvloeding hunnerzijds geen sprake kon zijn. Op dit plan ging ik gaarne in, doch wilde ik allereerst de op hun eigen plaats hier woonachtige Koeboes in oogenschouw nemen" — Zijn bezoek gold nu eerst het nabijgelegen Koeboekamp.

Na een korte beschrijving gegeven te hebben van een Koeboehut, vervolgt schrijver dan: „Ongetwijfeld waren de hutten slechts bestemd voor een voorbijgaand oponthoud der Koeboehorde, en opgezet met de bedoeling, dat de mannen, die bij de ontginning werkzaam waren, dicht bij hun huisgenooten zouden kunnen wonen. Deze

Koeboes waren in den laatsten tijd veel met de Maleische arbeiders tezamen gekomen, en de blanken waren hun ook niet vreemd. Daaruit werd verklaarbaar, dat ze mij zonder eenigen schroom ontmoetten. Dit waren zeker niet de „wilde" Koeboes, die ik zocht." — Dat geloof ik nu ook wel van lieden, die zoo geregeld werk verrichtten voor en daarvoor betaling ontvingen van een Europeesche petroleummaatschappij! — Ik voor mij ben dan ook nog niet overtuigd, dat schrijver hier inderdaad bij Koeboes beland was, tenzij mogelijk bij z.g. Boelian-Koeboes, want hijzelf spreekt hier van „een groot aantal arbeiders, n.l. Maleiers van Palembang", en beschrijft de bouwwijze van hutten dezer „tüchtige Baumeister" als bestaande uit een soort voorgalerij, die een voet lager ligt dan de vloer van de hut zelf. Dit nu is de echt Palembang-Maleische bouwwijze van hutten en kleine woningen. Bij grootere woonhuizen treft men drie ongeveer een voet boven elkaar liggende vloeren aan.

Van hier uit brak schrijver niet „ohne Trosz", doch met hem door de Bataafsche welwillend ter beschikking gestelde dragers op naar het Kandangkamp, waar hij de onvervalschte Koeboes zou aantreffen, zooals zijn gastheer hem had verzekerd. — „Wij bewandelden het zigzagpad, dat door arbeiders van geologen en petroleum-onderzoekers was opengekapt, troffen ook meerdere boorplaatsen aan en een woningcomplex van een geoloog.... Werkelijk een idyllisch kamp midden in het oerwoud." Na een korte rust spoedde men zich verder, trok eenige heuvels over, kwam uit bij de pijpleiding, waardoor de gewonnen olie naar de raffinaderij te Pladjoe (Palembang) wordt geleid. Dan werd de pijpleiding gevolgd, een kamp van arbeiders ontmoet, hier een korte rust genomen, om des namiddags de reis in de gloeiende zonnehitte voort te zetten, aangezien voor de telefoonleiding een breede weg in het bosch was opengekapt. Vervolgens werden op bepaalde afstanden wachtposten gepasseerd, die tevens aan reizende beambten een onderdak verschaften. Daar het reeds laat tegen den avond was geworden, werd in zoo'n rusthut aan de Kandangrivier halt gehouden, en nam schrijver hier een bad in een beek. — Van de badplaats terugkeerende „ontmoette ik Koeboes, mannen en vrouwen, deze laatste met zwaar beladen korven op den rug, waaronder zij gebogen voortwaggelden. — Buiten de „Tschawat aus Bambusrinde" waren mannen zoowel als vrouwen ongekleed, de mannen vielen nog op door de lange speer, die ieder hunner op den schouder droeg, de punt vooruit naar beneden gericht. Schuw, zonder

een woord te spreken, slopen ze voorbij mij heen. Ook ik wilde hen geenszins storen en liet ze voorbijtrekken. Toen ik echter gewaar werd, dat hun kamp heel dicht bij lag, zond ik daarheen een verzoek, om dezen zelfden avond nog enkele mannen te spreken te krijgen."

„Tijdens de schemering kwamen dan ook twee Koeboes in hun beste jaren en in hun beste kleedij te mijner begroeting bij mij." — Het waren twee hoofden uit het Kandangkamp. — „Broeken van katoen met de meest schreeuwende patronen in blauw en rood, een wit blouse-hemd, daarbij een doek tulband-achtig om het hoofd geslagen [1], gaf hun heelemaal geen oerwoudachtig voorkomen. Zoo konden zij ook uit een tingeltangel afkomstig zijn. Ze zagen er zoo heel anders uit, dan die, welke ongeveer twee uren te voren mij waren voorbij getrokken."

Inderdaad, want toen zag Prof. Schebesta voor een oogenblik de Koeboes in hun ware gedaante en in hun gewone doen, n.l. buiten de schaamgordel geheel naakt, stil voortsjokkende, geen woord sprekende. — De twee naar eigen inzichten op zijn paaschbest uitgedoste afgezanten hadden zich geprepareerd op de ontvangst van den Europeeschen vreemdeling; ze zwaaiden bovendien vergenoegd met een sierlijk „Gigerlstöckchen aus Rotan," waren spraakzaam, en zelfs uitnoodigend tot bezoek! — Had schrijver dit tweeërlei Koeboebeeld wat meer voor oogen gehouden, dan zou het hem zeker niet ontgaan zijn, dat zijn onderzoek-objecten in zijn tegenwoordigheid in een Oostersch conventioneel-comediantachtige, dus opgeschroefde visite-stemming verkeerden, een gemoedstoestand, waarmede bij de beoordeeling hunner mededeelingen en beweringen terdege rekening dient gehouden te worden ter voorkoming van onjuiste gevolgtrekkingen.

„Zonder twijfel (meent schrijver) waren beide dorpshoofden verschenen om mij officieel hun opwachting te maken. Of ze het vermoeden hadden, dat ik een regeeringsambtenaar was?" — Neen, dat zal wel niet het geval geweest zijn. Dan zouden ze als hoofden wat minder harlekijnachtig voor den dag gekomen zijn, en zeker niet met een doek tulband-achtig om hun hoofd geslagen. Maar wèl zullen ze geweten hebben, dat een vreemde Europeesche onderzoeker hen wilde ontmoeten, ondervragen en fotografeeren. Ten minste zullen ze dit vernomen hebben van de(n) bode(n), die(n) schrijver zelf naar

[1] In navolging van een Bengalees of hadji, d.i. een Mohamedaan, die de bedevaart naar Mekka gemaakt heeft.

hun dorp had gezonden met het verzoek om nog dienzelfden avond eenige mannen te spreken te krijgen, als niet de „kabar angin" [1]) ook hem (hen) reeds vóór geweest was.

„In ieder geval amuseerden mij die beide Koeboeheeren in dit kostuum zoodanig, dat ik in een luchtigen toon verviel, waarop zij reageerden. We werden in een handomdraaien goede vrienden". — Dat ging dus wel heel vlug in zijn werk! Bij de bespreking van den Koeboe-eeredienst zal ik gelegenheid hebben er op te wijzen, dat men zoo'n plotselinge vriendschap tusschen „Oost" en „West" niet al te hoog moet aanslaan.

„De grootste verrassing was (voor schrijver) de aankondiging, dat in het dorp alles verzameld zou zijn, daar dezen nacht het „bermalim" (sjamanen-ceremoniën) zoude beginnen. Er zou een ziek kind in het kamp zijn, voor welks genezing die ceremoniën verricht zouden worden". — Begrijpelijk dus, dat Prof. Schebesta direct aanstalten maakte om naar het Koeboedorp te gaan. Het was intusschen stikdonker geworden, toen het gezelschap op weg ging, eerst langs de pijpleiding, vervolgens over een smal en voor een vreemdeling bij nacht moeilijk begaanbaar kronkelpad, dan over een zwaren boomstam als brug over een beek dienst doende, een opengekapte plek in 't bosch, hondengeblaf, en . . . . . . het Koeboedorp aan de Kandangrivier was bereikt.

.

De door Prof. Schebesta gevolgde weg was dus een aaneenschakeling van door geologen, telefoonbeambten, enz., flink opengekapte boschwegen (soms zóó breed, dat hij in dit oerwoud in de gloeiende zonnehitte moest loopen!), waarover meermalen een pijpleiding dan wel een telefoonleiding liep, en waarlangs hij passeerde: boorplaatsen, een idyllisch woningcomplex van een geoloog, een arbeiderskamp, en op bepaalde afstanden wachtposten tevens rusthutten.

Dan was het daar een twintig jaren te voren heel anders reizen! — Toen huisden in dat boschgebied nog zeer veel dierlijke wezens, doch menschelijke trof men er niet aan, tenzij een enkelen Koeboe, die aan het „bêrajau" [2]) was, om boschproducten te zoeken, en evenmin een spoor van uiting van Europeesche bedrijvigheid, laat staan dus zulke „gebaande wegen", waarlangs Prof. Schebesta zijn „oerwoudreis" heeft kunnen afleggen. — Toentertijd „wandelde" men daar nog langs heuschelijke Koeboepaden, die in het werkelijke oerbosch (waar nog nooit gekapt was geworden, dus waar onder het dichte

[1]) = het „los gerucht".
[2]) Zie Hoofdstuk IV van „de Koeboes".

en geen zon doorlatende bladerdak der woudreuzen weinig of geen struikgewas groeide; veelal geleken op heel smalle drassige slingerpaden, en die elders slechts herkenbaar waren aan platgetrapte grasprieten en voetindrukken plus hier en daar een half afgedraaid of gedeeltelijk afgerist takje of twijgje, om de richting aan te geven; hier was het dan een echt „kruip door sluip door" om vooruit te komen, afgezien nog van het herhaaldelijk oploopen van voet- en beenwouden en van patjèt's (kleine bloedzuigers).

En des nachts? — Dan verschafte een in der haast zelf opgezet zeer primitief hutje een onderdak, en werd veel last ondervonden van allerlei minder vriendschappelijk aangelegde viervoeters en andere boschbewoners, die toen nog in zeer grooten getale daar een ongestoord leven leidden, en tegen wier dikwijls heel ongewenschte belangstelling of opdringerigheid terdege de wacht gehouden moest worden bij een flink rookend vuur, dat tevens de muskieten moest verdrijven, en waardoor men zelf niet ontkwam aan een soort uitrookingsproces.

Door al die bedrijvigheid en al dat openkappen is thans in dat oude oerbosch verdwenen die typisch stil-sombere, huiveringwekkend gedrukte en zwaar-vochtige atmosfeer, die tevens haar stempel drukte op alle leven tusschen en onder dat eeuwige groen. — De dierenwereld daar zal intusschen meerendeels een rustiger heenkomen gezocht hebben of vrijwel zijn uitgeroeid, en de Koeboes.... vestigden als gevolg van die Europeesche bedrijvigheid juist in de buurt daarvan hun nederzettingen, want daar was het veilig geworden en daar viel nu voordeel te behalen c.q. wat te verdienen. Het aspect van dit oerbosch en dat zijner bewoners is dus sedert zeer veranderd: van de „maagdelijkheid" van nog een paar tientallen jaren geleden werd veel ingeboet.

„Onvervalschte Koeboes" meende Prof. Schebesta hier nog te ontmoeten in een nederzetting, waarvan de hoofden hem als opgeruimde harlekijns tegemoet traden, en waarmee hij als wild vreemde Europeaan in een handomdraaien goede vrienden werd. — Zoo handelen noch deden (vrijwel) „onberoerd" gebleven boschmenschen: daarvoor is een zeker soort scholing noodig geweest, en die hebben deze Koeboes in ruime mate jaren achtereen ook inderdaad gehad, o.a. van (door) vreemde Europeanen, die hun gedurende een kort verblijf van alles en nog wat afvroegen, hun bevindingen noteerden en foto's namen. Ze weten precies hoe ze met zulke belangstellenden moeten omspringen om hen tevreden te stellen, alsook...., dat het

zien van een bezwerings-séance voor hen de grootste attractie vormt. Vandaar hun kennisgeving hieromtrent aan Prof. Schebesta, echter nadat de quintessence ervan, n.l. de diagnose-stelling, reeds had plaats gehad. Wie weet, viel er van zoo'n „rijken" reiziger nog iets voor hen af!

Daarbij moet niet uit het oog verloren worden, dat bekend was, dat Prof. Schebesta gebruik maakte van de reisfaciliteiten, welke hem bereidwillig door de Bataafsche waren toegezegd, dus door de groote, invloedrijke en algemeen geachte werkgeefster in die streken, waaraan de geheele bevolking voor het overgroote deel haar opkomst en betere levensvoorwaarden te danken had. Dat een Europeaan, reizende met hulp en steun van de „hooge heeren" van zoo'n goed aangeschreven en machtig lichaam overal voorkomend en welwillend ontvangen werd, behoeft zeker geen nader betoog, evenmin dat de Koeboe uit deze streken dan voor zoo'n bezoeker zijn oorspronkelijk nationaal kostuum, thans zijn „werkpakje", verwisselde tegen zijn betere en beste plunje. Dit gebeurt overal op dit ondermaansche, als men op beleefde wijze vreemde gasten ontvangt, en door hun langdurig contact met de buitenwereld was dezen Koeboes die beleefdheidsuiting reeds lang bekend.

Vóór dat contact echter kenden noch bezaten ze katoentjes. Hoe zouden ze daaraan hebben moeten komen? — Een weefkunst kenden ze niet en thans nog evenmin. Toen was de *tjawat* [1]) nog hun eenige kleedij, en die wisten ze ook zelf te fabriceeren, doch geen „Tschawat aus Bambusrinde", zooals Prof. Schebesta vermeldt, want die bestaat niet: de bamboe heeft geen schors of bast. De tjawat is niet anders dan een stuk geklopte boombast of -schors. Geklopte bamboe bezigt men wel voor omwanding van woningen, doch nooit voor een „tjawat". Dat zou een zelfpijniging veroorzaken, waartoe geen Koeboe te bewegen zou zijn!

3. *In het Koeboedorp aan de boven-Kandang.*

De sjamanenceremoniën, welke schrijver direct na aankomst in dit dorp kon bijwonen, behandelt hij in een afzonderlijk hoofdstuk, wat ik dus ook zal doen.

„Vanzelfsprekend werd ik volkomen verrast door den grooten dorpsaanleg der Koeboes, die volgens mijn zegslieden tot de minst beïnvloeden zouden behooren". — Allicht, want in plaats van bij de

---

[1]) *tjawat* = schaambedekking, opgehouden door een band om den middel.

minst beïnvloede was Prof. Schebesta belandt bij de meest geciviliseerde Koeboes, n.l. bij de z.g. Boelian-Koeboes, die zich in mijn tijd reeds veel „Mohammedaansche Koeboes" noemden [1]), en die van uit Moeara Bahar Tandjong hierheen verhuisd waren!

Even te voren merkt hij op: „Het kamp maakt een verrassenden indruk door zijn grooten en degelijken aanleg. Twaalf massieve hutten telde ik, welke in een hoek bij elkaar stonden. De voorzijde der hutten zag uit op een open ruimte langs de rivier".

Deze mededeeling is zeer interessant, want deze van „Moeara Bahar Tandjong" afkomstige lieden hadden dus hier aan de boven-Kandang hun dorp op precies dezelfde wijze aangelegd als hun vroegere dorp „Tandjong", dat eveneens bestond uit één rij van woningen, die tezamen een hoek vormden, en alle uitzagen op een aan den rivieroever grenzend open terrein, terwijl het aan den overkant daarvan, aan dezelfde riviermonding gelegen Koeboedorp, n.l. „Moeara Bahar *Tilak*", veel grooter was en een drietal aan elkaar evenwijdig loopende dorpswegen had. — In mijn tijd telde „Tandjong" 18 flinke Koeboewoningen, waarin 114 Koeboe-zielen huisden, waarvan 36 belastingplichtige mannen. Mogelijk was dus deze Koeboegemeenschap nog niet geheel klaar met het „oververhuizen".

Evenals door Prof. Schebesta wordt opgemerkt in hun nieuwe nederzetting aan de boven-Kandang, telde hun vroegere dorp aan de Baharmonding ook een paar opvallend grootere, ruimere en steviger gebouwde woningen, waarin een soort hal, gebezigd voor het houden van bezweringsséances. Dit waren te Tandjong de woningen van den *sidi* (= sjamaan) en van het dorpshoofd. Bij voorkeur hield men daar toen nog deze séances in een flink planken huis, dat in den tijd der eerste Djambi-expeditie (1901—1905) dienst gedaan had als .... kazerne!

Op schrijvers mededeelingen omtrent door hem in dit dorp aangetroffen papegaaien, kippen, honden, geit, ontkiemende kokosnoten, rijstvoorraden, rijststampers, kookgerei, fluiten, rotanvoetbal, enz., zal ik niet ingaan, evenmin op zijn vermelding van een kwasi hanengevecht, als zijnde een en ander van geen belang, terwijl hierover niets nieuws wordt verteld. Slechts zij er op gewezen, dat hij als „misschien interessant" mededeelt, dat hij noch bij de Koeboes noch bij de Jakoedn ooit een gevangen aap zag, wat toch bij de Sĕmangs

[1]) Vergelijk bladz. 581.

volstrekt geen zeldzaamheid was. Voor wat betreft de Koeboes ligt dit nog al voor de hand, want niemand zal toch willens en wetens in eigen omgeving een exemplaar van een diersoort brengen, laat staan verzorgen, waarvan hij zeker weet, dat het slechts onheilen zal veroorzaken [1]).

De bekende lange Koeboespeer wordt hier „Djukur" genoemd. Dit moet zijn *koedjoer*.

Naar aanleiding van wat hij om zich heen waarnam, meent Prof. Schebesta, dat men de watervrees der Koeboes overdreven heeft voorgesteld, ofschoon hijzelf hieraan laat voorafgaan: „Hoewel de Koeboes als regel in de nabijheid van rivieren en beken wonen, zijn ze toch geen waterbewoners zooals de Maleiers [2]). Thans ziet men de Koeboes dikwijls in booten. .... Vroeger was dit echter niet het geval, zooals men mij in Pinang Tinggi aan den bovenloop van de Baharrivier verzekerde [3]). Als vroeger een Koeboe in een kano moest varen, dan hield hij zich krampachtig aan de zijwanden ervan vast, en beefde hij als een espeblad".

Hoe lang geleden dit „vroeger" was, wordt niet vermeld. Hoe het met die watervrees in mijn tijd nog stond, beschreef ik in de „Ridan-Koeboes", onder „Baden en reinigen" in „de Koeboes", en onder „Echtscheiding" alsmede in een noot van Hoofdstuk II van de „Vervolg-Koeboes". — In de gevangenis te Bajoeng Lentjir kwam het toen nog geregeld voor, dat Koeboes niet wilden baden, en ze hiertoe na eenige dagen gedwongen moesten worden, als goede woorden niet hielpen. Wegens de onaangename en pénétrante lucht, die nog niet aan (geregeld) baden gewende Koeboes verspreidden, vooral als ze zich in 't zweet gewerkt hadden, werden zij toen in een ander appartement ondergebracht dan de overige Inlandsche gestraften. Prof. Schebesta kwam een paar tientallen van jaren te laat om deze Koeboe-eigenschap nog in een zoo typisch stadium aan te treffen als hem die te Pinang Tinggi werd verteld.

Wel constateert hij, dat de Koeboes opvallend veel met schurft bedekt zijn, en dat geen „Orang Utan-Stamm von Malaya" er hierdoor zóó ontsierd uitzag als de Koeboes. Eenige regels verder ver-

---

[1]) Vide „de Koeboes" onder Hoofdstuk V en onder het „bĕrmalim kajoe aro", en „Vervolg-Koeboes" onder Hoofdstuk IV sub (116).

[2]) Dan vormden de bewoners van de „Schwimmende Kubuhütten auf dem Bajatflusz" zeker een heel markante uitzondering op dezen regel!

[3]) Hier ontmoette schrijver zijn vraagbaak „Ulubalang Batin Malu".

meldt hij echter weer: „Zelden zal men een zuiveren Koeboe van een Maleier kunnen onderscheiden". — Maar die schurft dan? — Was het overgroote aantal hunner hierdoor dan al niet van een Maleier te onderkennen?

Schrijver zegt van geluk te kunnen spreken, dat hij bijna de geheele bevolking in deze Kamdangnederzetting aantrof, „want inderdaad houden ze zich slechts zeer tijdelijk daarin op, bij bijzondere gelegenheden, zooals op dit moment, wijl de bezweringsceremoniën verricht zouden worden, of als een bezoek van een ambtenaar wordt verwacht". Bij zulke gelegenheden komen zij uit hun aanplantingen, waar zij nog een ongegeneerd oerwoudleven kunnen leiden, slechts gekleed met een „tjawat". In het dorp echter draagt de man een sarong of broek, en hebben de vrouwen dikwijls een hemdblouse aan.

Ik zal hierop nader terugkomen als Prof. Schebesta den „Malim" *Maloe* gesproken heeft, en hij zich op de gewaardeerde voorlichting van dit factotum beroept, want vóórdat hij zijn beschrijving der Koeboe-beschaving vervolgt, zal hij den lezer eerst nog naar een verder af gelegen kamp leiden, waar hij „met een Koeboepersoonlijkheid in kennis kwam, aan wien ik menige waardevolle opheldering over Koeboeproblemen dank". — En deze persoon was de „*Ulu Balang Batin Malu*".

Hoe schrijver hem ontdekte? Ik zal Prof. Schebesta hier zelf weer aan het woord laten.

„Zooals men weet zijn de Koeboes door een werk van een Duitschen geleerde B. Hagen, die twee weken onder de Koeboes vertoefde, meer bekend geworden dan door de beschrijving van van Dongen [1]), die maanden achtereen met de Koeboes voeling gehad had. Vanzelfsprekend moet aan de laatstgenoemde beschrijving grootere waarde toegekend worden. Voor mij zelf was het een vergemakkelijking van mijn werk, toen ik aan de hand van Hagens boek, dat ik bij mij (meegenomen) had, inlichtingen (ophelderingen) kon inwinnen".

Door den langeren duur van mijn verblijf onder dit volkje zou als vanzelfsprekend aan mijn beschrijving grootere waarde toegemeten moeten worden. Uit de verwerking en teboekstelling van schrijvers Koeboegegevens heb ik hiervan anders weinig gemerkt.

Dr. Hagen verbleef twee weken onder de Koeboes en Prof.

---

[1]) D.w.z. voor Prof. Schebesta, vide bladz. 524—525.

Schebesta's reis in hun gebied duurde drie weken. Het kan aan mij liggen, maar de tijdsduur van zoo'n verblijf of tocht geldt bij mij als een uiterst geringe factor voor de waardebepaling der neergeschreven bevindingen. Wel kan ik verklaren, dat mijn respect voor Dr. Hagens kennis, werkkracht en opmerkingsgave nog aanmerkelijk vergroot is, nu ik verneem, dat zijn „Orang Kubu" het resultaat geweest zou zijn van slechts twee weken verblijf onder hen, — en Prof. Schebesta, die vóór en gedurende zijn Koeboetocht zoo uitsluitend op dit werk steunde, zal dit zeker niet onbegrijpelijk vinden. Door zijn bezoek aan de sedert 1906—1907 verlaten nederzetting Ilom Lêbar (in de Batang Hari Lêko-streek), blijkt Dr. Hagen belangrijk meer van werkelijke Koeboetoestanden gezien te hebben dan Prof. Schebesta een twintig jaren later zonder die streek bezocht te hebben.

Als bijlage III nam Dr. Hagen in zijn werk op een opgave van door hem gemeten personen. De daarin voorkomende namen werden door Prof. Schebesta afgeroepen, en tot zijn groote verwondering ontdekte hij toen, dat een groep Koeboes voor hem stond, die Dr Hagen ongeveer twintig jaren te voren te Moeara Bahar had bezocht [1]. Als nr. 3 nu staat in die lijst vermeld *Ulubalang Batin Malu*, doch deze bevond zich niet in deze Koeboenederzetting aan de boven-Kandangrivier. Hij woonde „aan gene zijde van de Baharrivier in het bosch van Pinang Tinggi", waarheen schrijver nu zijn reis voortzette, want „hem op te zoeken was mijn hartewensch".

4. *Van de boven-Kandang naar de boven-Baharrivier (Pinang Tinggi).*

Eenige dagen daarna. — Weer dragers, weer de ontzettend brandende zon op den opengekapten boschweg, weer langs de oliepijpleiding, nu over een boomloos pad gelegd, ditmaal door zwaar heuvelterrein. In elk geval werd na een dagmarsch het doel niet te laat bereikt. — „Ulu Balang liet ik ontbieden om bij mij te komen, eigenlijk zond ik slechts iemand naar hem toe, daar hij te Pinang Tinggi op zijn aanplantingen verblijf hield, om te informeeren of hij daar zou zijn, ter voorkoming van een vergeefsche wandeling". — Maloe was dus gewaarschuwd.

„Op een vroegen morgen stond hij met de „Djukur" [2])

[1]) D.w.z. in de thans nog bestaande nederzetting „Moeara Bahar *Tĕlok*", waar ook „Ulubalang Batin Malu" thuis hoort.

[2]) Alweer die „Djukur"!; moet zijn *koedjoer* = lange speer. — Zie bladz. 538.

op den schouder voor mijn hut, in gezelschap van zijn vrouw en een knaap. Hij was een magere (schrale) grijsaard met een rimpelig gezicht vol uitdrukking, een gebogen smalle neus en twee schitterende oogen, die aan het gezicht iets markants gaven". — Schrijver volgde hem naar zijn woning, want daar wilde hij met hem praten. Op dezen tocht werden ze begeleid door een tijger, die zich door een huiveringwekkend gebrul had aangekondigd. — „Ik kreeg een koude rilling over mijn rug. Mijn begeleiders verstomden weliswaar, doch „Balang Malu" pakte slechts zijn lans wat vaster beet. Stil, den blik naar het bosch gekeerd, marcheerden we door. Het kind, dat aan de spits van den troep liep, week geen oogenblik terug. In een vroolijken stap liep hij voorop, ofschoon de tijger aan onze zijde bleef .... Thans nog sta ik er verwonderd over, dat de Koeboes in deze gevaarlijke omstandigheid geen voorzorgsmaatregelen namen voor onze veiligheid".

Dit lijkt ook vreemd voor een oningewijde, doch een Koeboe is van alle wilde dieren het minst bang voor een tijger „sebab sama baoe", zooals hij het uitdrukt, maar wat hij tegenover een wild vreemde niet zoo dadelijk zal expliceeren. Dit wil zeggen, dat de Koeboe beweert „dezelfde lucht" bij zich te dragen als een tijger[1]), en wat „sama baoe" is, valt de tijger volgens hem niet aan.

Toen ik van hun zienswijze in deze nog onkundig was, en mij overkwam, dat een Koeboe op eens onwel werd en ergens in 't bosch tegen een boom ging liggen, staakte ik als regel mijn tocht, bang dat anders zoo'n zieke alleen in 't bosch zou moeten achterblijven en hij b.v. door een tijger zou kunnen worden aangevallen c.q. verscheurd. — Nadat ik reeds een paar malen had opgemerkt, dat zoo'n rust niet in den smaak viel van de rest van het gezelschap, en ik liet blijken hierdoor geen hoogen dunk te hebben van 's Koeboes medegevoel voor zijn medemensch, werd mij op een toon, waarin duidelijk tot uitdrukking kwam: „maar man, wat sta je nu toch te dazen!", op eens door een Koeboe toegevoegd: „tapi sama baoe, toean!" („maar hij heeft toch dezelfde lucht, meneer!"), d.w.z. als een tijger, dus die zal hem geen kwaad doen. Waarvoor was het dan noodig, dat voor zoo iemand alles stagneerde?! Wel opmerkelijk was het, dat zoolang ik onder de Koeboes verkeerde, nooit één hunner door een tijger werd aangevallen, wèl echter vele andere Inlanders. Ik denk

1) Wat niemand betwijfelen zal, die zich wel eens in gezelschap bevonden heeft van nog niet aan baden gewende en (of) transpireerende Koeboes.

dan ook, dat Maloe tijdens dit geleide van dien tijger meer angst gehad zal hebben voor de veiligheid van den vreemdeling, die met hem meewandelde, dan voor één der zijnen, te meer waar bij zoo'n achter elkaar loopend gezelschap een tijger als regel nooit den voorsten persoon aanvalt, doch zich gewoonlijk werpt op een der direct op den voorlooper volgende personen.

„Nadat we de eerste Koeboehutten bereikt hadden, liep het pad over omgevallen boomstammen door hoog gras en door het woud. Weldra kwamen hier en daar eenzame Koeboevestigingen uit het struikgewas te voorschijn." — kortom men was dus in het ladanggebied dezer Koeboes aangekomen, tot waar de tijger het gezelschap bleef volgen. Hier verdween deze ongewenschte meelooper, en weldra was men in „Ulu Balang Malu's" woning aangekomen [1]), waar schrijver vele waardevolle museumvoorwerpen aankocht, geschenken liet uitdeelen en vragen stelde. „Maloe herinnerde zich nog den blanke [2]), die hen te Moeara Bahar had bezocht, hen had gemeten en gefotografeerd. Dat was reeds zeer, zeer lang geleden, zoodat hem bijzonderheden (hieromtrent) niet helder meer voor den geest stonden" [3]). — „Aan dezen ouden Koeboe dank ik menige aanvulling van de reeds verzamelde kennis over het leven en de beschaving der Koeboes."

Deze vraagtaak beantwoordt dan schrijvers zeer elementaire vragen over gebruiken betreffende het huwelijk, de echtscheiding, echtbreuk en overspel, alsmede hierop gestelde straffen, over gebruiken bij geboorte, over het al of niet bestaan van minneliederen, over persoonlijk eigendomsrecht, over den tijd toen de „Djinang" (ten rechte: „djënang") nog als tusschenpersoon fungeerde en over den in dien tijd bestaan hebbenden ruilhandel, over misdrijven, strafrecht en spelen. Wat Prof. Schebesta hierover mededeelt, is reeds alles bekend. Alleen wil ik hieromtrent even op enkele merkwaardige mededeelingen en onjuistheden wijzen.

Een honigbijenboom of bijennestboom wordt een paar malen *Toalang*-boom genoemd. Dit moet natuurlijk zijn *sialang*-boom.

„Ehebruch nennt man *Berlaki dua*, zwei Männer haben". — Uit deze vertaling blijkt reeds, dat deze uitdrukking beteekent: „overspel

[1]) Dit is niet juist. — De schrijver was hier beland in de *ladanghut* van Maloe, wiens *woning* elders, n.l. te Moeara Bahar Tëlok, stond.

[2]) D.i. Dr. Hagen.

[3]) D.w.z. Maloe was voorzichtig! — Hij wist nog niet, wat hij aan dezen onderzoeker had, alleen wèl, dat deze met Dr. Hagen's boek reisde, waarvoor hij indertijd ook meerdere „bouwstoffen" had geleverd, zie bladz. 560.

plegen door een gehuwde vrouw." — *Zina* en *kĕndaq* of *gĕndaq* zijn de gewone vertaalwoorden voor overspel.

„Gewöhnlich wird der Ehebrecher zu ampat likur burong etwa 40 holländische Gulden verdonnert." — Wat „ampat likur burong" beteekent, wordt niet nader toegelicht. Het is een afkorting van „ampat likoer ringgit boeroeng,"[1]) en beteekent „24 Mexikaansche dollars." De mate van „unberührt" gebleven zijn dezer Koeboes wordt door deze uitdrukking alleen reeds scherp getypeerd.

Dat als grootste misdrijf zou gelden het huwelijk van twee zusters met één man, wat men „sumbang" noemt, is niet juist. — *Soembang* beteekent *bloedschande*, en omvat heel wat meer dan alleen dit enkele geval, dat volgens de Koeboes gerekend wordt tot de z.g. „kleine bloedschande"[2]). Dat dit misdrijf in den goeden ouden Koeboetijd gestraft zou zijn geworden met het afsnijden van de hals van alle drie de betrokkenen, terwijl met hun bloed de vruchtboomen zouden zijn bestreken, omdat die anders door deze bloedschande onvruchtbaar zouden worden, zie, ik neem gaarne aan, dat Maloe toen, na het uitdeelen van geschenken door zijn gast, echt op zijn praatstoel zal hebben gezeten, maar dit lijkt me toch wel wat heel erg on-Koeboeachtig. Illustreerde hij hierdoor mogelijk hoe volgens Inlandsche begrippen door zoo'n misdrijf de grond en daarop staande gewassen „warm" waren geworden en door een zoenoffer weder dienden te worden afgekoeld? Want de Koeboes kenden vroeger geen andere straffen dan overhoop steken, verdrinken en geldboeten. — Even on-Koeboes is het Godsoordeel tot ontmaskering van een dief door de tong van den verdachte met een gloeiend ijzer aan te raken.

Niettegenstaande deze bloederige uitingen zegt schrijver: „Oorlog is en was den Koeboe steeds onbekend; zij zijn te vreesachtig om gewapenderhand iemand tegemoet te treden." — Hiermede ga ik accoord, maar hoe kwam dan dit factotum *Maloe* aan zijn titels „Ulubalang" (door Prof. Schebesta ook weergegeven met „Ulu Balang" of „Balang") en „Batin", welke schrijver klakkeloos overneemt van Dr. Hagen, die achter het woord „Ulubalang" vermeldt: „een titel die (hem) . . . . . wegens dapperheid verleend werd." — Dat klopt toch niet hard! — „Oeloebalang" beteekent krijgsoverste, voor-

---

[1]) *likoer* (Javaansch) = „twintig" in samenstellingen van 21 t/m 29. — *ringgit boeroeng* = „vogel-rijksdaalder", d.i. de Mexikaansche dollar, die tot ± 1900 in deze streken nog gangbare munt was.

[2]) Zie onder *k.* en *l.* van het hoofdstuk „Rechtswezen" van „de Koeboes".

vechter, en zijn eigenlijke naam „Maloe" (= verlegen, beschaamd,) duidt er op, dat hij in zijn jonge jaren zelfs door zijn rasgenooten werd aangezien voor iemand met een klein hart. — Zoo oppervlakkig beschouwd dus een contradictio in adjecto?

„Maloe" is onder de Koeboes een veel voorkomende naam. Om nu dezen geestenbezweerder in de bevolkings- en belastingregisters te identificeeren, werd hij daarin opgenomen als „Maloe oeloebalang", d.w.z. aan zijn naam „Maloe" werd toegevoegd de functie van zijn vrouw, n.l. „oeloebalang", d.i. zijn hoofdassistente bij het „bermalim"[1]. Vreemdelingen en oningewijden hechtten aan die toevoeging van „oeloebalang" de gewone Maleische beteekenis van voorvechter of krijgsoverste, spraken hem, volgens algemeen Oostersch gebruik al spoedig uitsluitend met dien titel aan, en noemden hem „oeloebalang" of „oeloebalang Maloe". — En iemand, die nu eenmaal zoo'n „dapperen" titel voerde, kon slecht anders dan een „batin" of volkshoofd (geweest) zijn. Vandaar zijn wijdschen naam *„oeloebalang batin Maloe"*, terwijl hij nooit een vechtersbaas geweest is of als vechtlustig bekend gestaan heeft, en hij evenmin ooit bestuurder of volkshoofd is geweest[2]). Hij was en is nooit iets anders geweest dan een „malim", d.i. een vreedzaam Koeboesjamaan, genaamd „Maloe", die zijn religieuse heelkrachtige wetenschap aanwendde in het belang zijner zieke en hulpbehoevende stamgenooten, hierin getrouw bijgestaan door zijn vrouw als „oeloebalang", en daarom officieel te boek staande als „Maloe oeloebalang".

Als ik hem in mijn tijd eens schertsenderwijs aansprak met de hem door Dr. Hagen toebedeelde titels van „oeloebalang" of „batin" of „oeloebalang batin", toonde hij door een verlegen grijns op zijn gezicht zich er volkomen bewust van te zijn hoe weinig recht hij daarop kon doen gelden. — Maar tegenover vreemden, die deze titulatuur bezigden in navolging van wat anderen deden? — Van hen wist Maloe, dat ze uit onbekendheid met Koeboetoestanden niet naar het hoe en waarom ervan zouden vragen, alsook dat zulke titels hem in hun oogen een zekere „standing" verleenden. De oude, waardige, schrandere en imponeerende „malim" Maloe heeft het hem hierdoor toebedeelde cachet steeds ten volle weten te bewaren, ook tegenover Prof. Schebesta, niettegenstaande ik er hem persoonlijk op heb ge-

[1]) Vergelijk bladz. 579.

[2]) Zelfs in het ladangcomplex aan de boven-Bahar, waar Prof. Schebesta hem opzocht, werd schrijver een onderdak verschaft bij.... den „dĕpati" (= dorpshoofd?).

wezen, dat ik in „De Koeboes" zijn raadsman reeds noemde als een der „malim-pĕngasoe"!

Gedurende zijn verblijf te Pinang Tinggi aan de boven-Bahar maakte schrijver daar o.a. ook kennis met een vermaleischte Koeboe „aus dem Palembanggebiet vom Flusz Pankal-ampan" [1]. „Zijn vader was nog Koeboe, vertelde hij, maar hijzelf en al zijn buren waren thans Maleiers, die in kampongs leefden „und den Bendang (Wasserreis) anbauten" [2].

Afgezien van het feit, dat ik niet wist, dat religie-verandering tevens verandering van „nationaliteit" ten gevolge heeft, beteekent „bĕndang anbauen" niet anders dan het ontginnen van een akker, d.i. een stuk bouwland, onverschillig of dit een nat of droog veld is. Het uitoefenen van den natten rijstbouw in den gewonen zin des woords (d.w.z. rijstbouw op geïrrigeerde velden, die onafhankelijk zijn van regens of van den waterstand in de rivieren) komt in heel de laaglanden van de gewesten Palembang en Djambi niet voor. Wat daar natte rijstbouw heet, is het teelen van rijst op bij lagen waterstand droogloopende rivieroevers of uiterwaarden, welke bij hoog water onder loopen, dus waarbij men wel degelijk afhankelijk is van regen en (of) van den waterstand in de rivier.

Deze vermaleischte Koeboe vertelde, dat in zijn landstreek een blaaspijp gebruikt werd van Grawan-hout (ten rechte: ngrawan- of mĕrawan-hout). De hiervoor te bezigen pijltjes zouden met ipoh-gift bestreken zijn. En dan volgt het in de Palembangsche benedenlanden algemeen de ronde doende verhaal, dat de ipoh-boom niet tegen den wind in te benaderen is, doch slechts met den wind mee, wil men hiervan geen schadelijke gevolgen ondervinden. Een twintig jaar tevoren vertelde men, dat deze boomsoort alleen nog zeer sporadisch zou voorkomen in de bosschen langs de Masoedji-rivier (grens Lampoengsche Districten). Elders zou zij volkomen zijn uitgeroeid. Ikzelf heb nooit een ipoh-boom gezien.

Betreffende den *djĕmang-tijd* en den vroeger bestaan hebbenden *ruilhandel* heeft Mabe den schrijver zulke ongerijmde „Ergänzungen zu den bereits gesammelten Kenntnissen" bijgebracht, dat ik deze periodes zal bespreken in het volgend hoofdstuk, omdat het mij anders

---

1) Deze „rivier" ken ik niet. — „Pangkal" of „pangkalan" beteekent aanleg- of inscheepplaats.

2) Vide noot 3 op bladz. 554.

niet wel doenlijk lijkt de ook hieromtrent door dezen onderzoeker geboekstaafde onjuistheden op leesbare wijze aan te toonen.

5. *Van de boven-Bahar naar Moeara Boelian (aan de Djambi-rivier).*

Pinang Tinggi verliet schrijver met een rijken buit van museumvoorwerpen en vergezeld van een kleine Koeboekaravaan, in de richting Moeara Boelian, om van hier per hekwielstoomer naar Djambi af te zakken. Het was een zeer warme dag. Aan de Boelianrivier bereikte hij de eerste Chineezen-nederzetting, en dronk hij daar in een winkeltje een verfrisschend koel glas bier. Hier wachtte hij een vrachtauto af, die hem en zijn bagage naar Moeara Boelian zou vervoeren. — Aldus geschiedde, en werd deze „oerwoud-reis" beëindigd.

HOOFDSTUK II.

Een en ander over de geschiedenis der door Schebesta bezochte Koeboestreek.

In het tweede hoofdstuk van „de Koeboes" vermeldde ik reeds uitvoerig, hoe de Koeboe zijn geschiedenis vertelt, en dat hij die, evenals wij, verdeelt in:

1. de oude geschiedenis, d.i. den tijd van de *orang bari* tot aan de komst van *Ratoe Sĕnoehoen* in deze streken;

2. de middelgeschiedenis, d.i. den tijd van af *Ratoe Sĕnoehoen* totdat men met het Gouvernement in aanraking kwam, waarmede

3. de nieuwe geschiedenis wordt ingeleid, waarvan men als het „nieuwste" tijdperk zou kunnen aanduiden: den tijd van de exploratie- en exploitatie-werkzaamheden der petroleummaatschappijen in dit Koeboegebied.

Op den ouden, eerwaardigen tijd der *orang bari* hebben betrekking de verhalen over afstamming en verspreiding der Koeboes van uit Oeloe Kĕpajang, alsmede die over het echtpaar, dat beschouwd wordt als de grondleggers der hoogere Koeboewetenschap, en over hun groote dicipelen.

De Palembangsche vorstin *Ratoe Sĕnoehoen*, die ongeveer drie eeuwen geleden geleefd heeft [1]), luidde bij de Koeboes een nieuw

[1]) Zij was echtgenoote van den regeerenden vorst *Pangĕran Sindang Kinajang* (1616—1628).

tijdperk in. Toen zij deze Koeboestreken bezocht, beduidde ze den Koeboes, dat zij haar onderdanen waren, en deelde zij als teekenen harer opperheerschappij over de verschillende Koeboestammen vorstelijke bevelschriften of *piagĕm's* uit, n.l.:

één aan de *Lalan-Koeboes*, bestaande uit een roodkoperen plaat, waarop Javaansche letters zijn gegrift;

één aan de *Bajat-Koeboes*, zijnde een koperen kom, waarbij een geschrift behoord zou hebben, dat echter is zoekgeraakt;

één aan de *Bahar-Koeboes*, bestaande uit een karbouwenhoorn met een stuk papier erin, beschreven met Javaansche karakters.

Hieruit kan worden afgeleid, dat Ratoe Sĕnoehoen deze streken bezocht moet hebben, nadat de Koeboes te Moeara Bahar („Moeara Lĕbaran") uit elkaar waren gegaan, daar zij toen, zooals hun geschiedenis vermeldt, nog slechts verspreid waren en rondzwierven langs de Lalan-, Bajat- en Bahar-rivieren. — Alle deze piagĕm's zouden als waardevolle erfstukken in het bezit van dezelfde geslachten bewaard gebleven zijn. Zij, die thans deze piagĕm's bewaren, worden dus beschouwd als te zijn de erfgenamen (afstammelingen) van de toenmaals meest invloedrijke stamhoofden.

Dat bij deze piagĕm's schrifturen waren gevoegd in Javaansch letterschrift, behoeft geen verwondering te baren. — In 1377 reeds was Palembang een vasalstaat van het machtige Javaansche rijk Madjapahit. Niettegenstaande Madjapahit omstreeks 1478 was bezweken voor den Islam, bleef er toch steeds op allerlei wijzen veel contact bestaan tusschen Java en Palembang, en bleef het Javaansch de taal van het Palembangsche hof, met als gevolg dat in den loop der tijden vele Javaansche woorden in het Palembang-Maleisch werden opgenomen.

Thans echter vertoonen de Kandang-Koeboes een afzonderlijke piagĕm, bestaande uit een geelkoperen kom met een gat in de wand. De Kandangers vertellen, dat eertijds de Bahar- en Kandang-Koeboes tezamen als „Bahar-Koeboes" één piagĕm van Ratoe Sĕnoehoen zouden hebben ontvangen, n.l. de karbouwenhoorn plus deze geelkoperen kom. In een later tijdvak, toen de Bahar- en de Kandang-Koeboes zich meer als afzonderlijke stammen begonnen te voelen, zou deze piagĕm verdeeld zijn, en zou de geelkoperen kom als afzonderlijke piagĕm aan de Kandangers zijn gekomen [1]).

---

[1]) Deze Kandang-Koeboes waren (zijn) „Oeloe Kĕpajang-Koeboes" en niet de sedert kort naar de boven-Kandang verhuisde „Boelian-Koeboes", die Prof. Schebesta daar aantrof.

In 1816 werd de eerste Resident te Palembang geplaatst. Na allerlei expedities, dikwijls met voor ons ongunstigen afloop, gaf op 9 Augustus 1825 de Palembangsche sultan zich aan ons over, en eerst gedurende de periode 1848 tot 1868 werden de binnenlanden van dit gewest stuk voor stuk onder ons gezag gebracht. Uit dit tijdperk nu dateert de aanstelling van *djënang-koeboe*, die fungeerden als tusschenpersonen tusschen het Europeesch bestuur en de toenmaals nog vrijwel volkomen onbekende Koeboebevolking, die stamsgewijze rondzwierf in de uitgestrekte oerbosschen van bepaalde riviergebieden.

Deze djënang's waren steeds voorzien van een aanstellings- of erkenningsbewijs, afgegeven door het betrokken plaatselijk Europeesch bestuurshoofd, werden beschouwd als een soort van wijkhoofden, ondergeschikt aan het marga-hoofd, en waren als regel Mohammedaansche Maleiers, die in de betrokken Koeboestreek hun handelsrelaties hadden, d.w.z. daar hun boschproducten opkochten, en langdurig in zoo'n streek verbleven. Ze bekleedden dus een zeer ondergeschikte functie, in tegenstelling met den „djënang" tijdens het sultansbestuur zoowel in Palembang als in Djambi, die als vervanger of gemachtigde van den vorst hoofd was over meerdere marga's, tevens belastinginner, dus een hooge sultansambtenaar. De „djënang-koeboe" waren meestal gehuwd met een Koeboevrouw uit hun streek, en ook was het geen uitzondering dat zoo'n djënang een Maleier tot vader en een Koeboevrouw tot moeder had (gehad). In dien eersten tijd van ons binnendringen in de Palembangsche binnenlanden vormden zij vrijwel het eenige contact tusschen de schuwe Koeboes en de door hen geschuwde en gevreesde buitenwereld. Het eerst werden in de benedenlandsche Koeboestreken „djënang-koeboe" aangesteld te Mangsang, Pangkalan Toengkal en Loeboeq Bintialo. Dit moet ongeveer 1860 gebeurd zijn.

Door de aanstelling van bestuurswege van „djënang-koeboe" veranderde in het algemeen genomen de toestand voor de Koeboes geleidelijk ten goede. „Ratoe Sënoehoen" deelde zout, rijst en katoentjes uit, doch verlangde daarvoor boschproducten terug. Door de haar toegeschreven tochten, welke in die tijden wel weinig anders geweest zullen zijn dan wat wij thans machtsvertoon annex strooptocht zouden noemen, werd den lateren Palembangschen handelaren den weg gewezen waar en hoe zij boschproducten konden opkoopen.

Deze opkoop geschiedde door een stillen ruilhandel, waarbij de partijen elkaar niet ontmoetten. De Maleiers voeren daarvoor al roeiende en zeilende met hun groote prauwen, beladen met zout, rijst,

katoentjes en kapmessen, bijlen, speerpunten, enz., als ruilmiddelen voor de op te koopen boschproducten, van uit Palembang en omliggende dorpen naar de door Koeboes bewoonde streken. Met zoo'n reis waren als regel eenige maanden gemoeid. Waar de Palembanger vermoedden kon, dat zich Koeboes zouden ophouden, legde hij zijn prauw aan den rivieroever vast, en ging hij al roepende en op een bepaalde wijze tegen boomstammen of wortelvleugels kloppende (*poekoel banir*) het bosch in, om hierdoor den onzichtbaren boschbewoners kenbaar te maken, dat er een handelaar was, die hun producten wenschte op te koopen. Den volgenden morgen ging de Maleier dan opnieuw al roepende en kloppende naar dezelfde plek in het bosch, om te zien of Koeboes daar mogelijk reeds boschproducten hadden neergelegd mèt een stukje goed, wat rijstkorrels of zout daarnaast gedeponeerd, dan wel een (uit hout of bamboe gesneden) imitatie-kapmes, -speerpunt, enz., als aanduiding wat in plaats van de boschproducten werd terugverlangd. Was dit gebeurd, dan keerde de Maleier naar zijn prauw terug, en legde naast de producten der Koeboes de door hen gewenschte goederen in hoeveelheden, welke hij daarvoor in de plaats voldoende achtte, en verwijderde zich daarna opnieuw, steeds door roepen en (of) kloppen hiervan kennisgevende aan zijn onzichtbare tegenpartij. — Ging de Koeboe accoord met de hem aangeboden waren, dan haalde hij die weg, en kon daarna de Maleier de aanwezige boschproducten inladen, zoo niet, dan haalde de Koeboe zijn eigen producten weer weg, en liet hij de daarnaast gelegde artikelen van den Maleier onaangeroerd liggen. Wenschte een Koeboe een grootere hoeveelheid te bedingen van de door den handelaar naast zijn producten aangeboden en neergelegde waren, dan liet hij na bezichtiging eenmaal alles onaangeroerd liggen.

Zóó had de z.g. stille ruilhandel plaats tusschen Koeboes en de in hun territoir rondreizende Maleische handelaren. Zeker zullen daarbij de Koeboes als regel deerlijk in de luren gelegd zijn, maar zij weten hieromtrent ook te vertellen, dat toen menige diefachtige handelaar zijn vergrijp met den dood bekocht zou hebben, getroffen door een speer, geworpen door een verscholen Koeboe.

Hoe weinig Prof. Schebesta begrepen heeft van de vroeger in deze streken bestaan hebbende toestanden, blijkt wel uit wat hij op bladz. 241 van zijn „Orang Utan" over dezen stillen ruilhandel vermeldt, n.l.: „Aus Angst um ihr Leben legten sie in der Nähe des Malayen-kampongs Waldproducte nieder, verschwanden im Walde,

um bald wiederzukommen und nachzusehen welche Tauschartikelen dafür niedergelegt wurden".

Ik vraag mij af, waar schrijver in de door hem bezochte streek ook maar één enkel Maleisch dorp ontmoet of gepasseerd kan hebben, except de eerst uit lateren tijd dateerende doesoen *Karang Agoeng*, waar hij dicht bij de monding van de Lalanrivier langs gestoomd is, en waarvan de Mohammedaansche bevolking afkomstig is uit de marga „Moeara Telang" (Iliran en Banjoeasin). Verder treft men in die streken nergens ééne Maleische nederzetting aan, waarom het dan ook uitgesloten is, dat de Koeboes uit angst voor hun leven vroeger ooit hun waren zouden hebben neergelegd in de buurt van die daar nooit bestaan hebbende Maleische kampongs! Wel zijn daar dorpen van gevestigde Koeboes, waarvan de bevolking sedert geheel of gedeeltelijk tot den Islam is overgegaan, dus volgens Prof. Schebesta „Maleier" is geworden. Wordt het hierdoor wellicht verklaarbaar, dat schrijver geen Koeboe van een Maleier kon onderscheiden, omdat hij Mohammedaansche Koeboes voor Maleiers heeft aangezien?

Deze stille ruilhandel droeg er al heel weinig toe bij den schuwen Koeboe vertrouwen te doen stellen in den inhaligen niet-Koeboe, van wien hij toch zijn zout moest hebben, waaraan hij gewend was geraakt [1]). Om hun vertrouwen te winnen, begon men van bestuurszijde met de aanstelling van djĕnang's, die dus als opkoopers van boschproducten tevens belanghebbenden waren van hun opkoopgebied en daarenboven veelal verwant waren aan de daar levende boschbevolking. Dat hun eigenbelang als handelaar hun dikwijls groote parten gespeeld zal hebben, ligt zóó voor de hand, dat ik dit gaarne wil aannemen, doch het zal wel tot de groote uitzonderingen behoord hebben, dat zij daarbij het in hen gestelde vertrouwen hunner Koeboes zoodanig in de waagschaal zouden leggen, dat zij de kans liepen die geheel te verbeuren, want de al te inhalige djĕnang zou hierdoor zijn kippen, die hem de gouden eieren bezorgden, van zich vervreemden, met als gevolg, dat ze van hem zouden wegloopen en zich tot een anderen djĕnang wenden. Een djĕnang, bij wien de Koeboes veel en bij voorkeur hun boschproducten kwamen afleveren, had als regel

[1]) In den „goeden ouden tijd" zouden de Koeboes het zelfs geheel buiten het gebruik van zout gesteld hebben. Meermalen werden mij nog verhalen opgedischt over personen, die eerst op lateren leeftijd begonnen waren zout te gebruiken, hierbij geen maat wisten te houden, en als gevolg daarvan bezweken zouden zijn.

hun vertrouwen, wist hen te leiden, en.... voer daar zelf wel bij.

Door de djěnang's als middelaars werden in de verschillende rivierterritoirs rondzwervende Koeboes geleidelijk gewend en gebonden aan bepaalde plaatsen, waar ze zich veilig voelden om hun producten van de hand te doen en tegen andere in te ruilen, en zoo ontstonden langzamerhand vaste markt- of afscheepplaatsen van door Koeboes verzamelde boschproducten. De djěnang's waren dus tevens de personen, die de Koeboes met de buitenwereld in aanraking brachten, waardoor een einde kwam aan hun geheimzinnigen ruilhandel. Werd den Koeboes door handelaren het vel te veel over de ooren gehaald, dan vonden zij in hun djěnang steeds iemand, die voor hen op den bres trad, zij het ook, dat hij zijn eigen voordeel daarbij niet uit het oog zal hebben verloren. Maar hoe dan ook, de „djěnang-koeboe" buitten dit boschvolkje lang niet zoo grondig uit als dit vóór hun tijd was geschied door de Palembangsche handelaren, die deze Koeboestreken afstroopten uitsluitend met het doel om zoo gauw en voordeelig mogelijk boschproducten te verkrijgen, zonder zich verder ook maar iets aan de Koeboes gelegen te laten liggen, zooals dit gebeurd was in den sultanstijd, toen er nog geen „djěnang-koeboe" waren. Want toen stonden de Koeboes slechts onder hun eigen hoofden en rechters, d.z. de oudsten van eenige families of van een stam, die „dipati" heetten. Ook thans nog heeten familie- of ladanghoofden „dipati", d.z. veelal de patriarchen, voorgangers in het zoeken naar boschproducten, enz., maar deze waren zelve Koeboes, en dus niet opgewassen tegen den rondreizenden en gewiksten vreemden handelaar, die slechts kwam halen wat er bij mogelijkheid van den Koeboe te halen viel.

In hun tijd waren de djěnangs ook belast met de inning der door de Koeboes aan het Gouvernement te betalen belasting, welke toen in natura werd opgebracht, en bestond uit hoeveelheden „lilin", „rotan sěgo" en „měnjan poetih". Veel bleef hiervan aan 's djěnangs slecht te controleeren strijkstok hangen!

Ofschoon in een overgangstijdperk zijn goede zijde gehad hebbend, was het instituut van „djěnang-koeboe" toch verre van ideaal. Bij het voortschrijden van onze bestuurs-invloed en -bemoeienis in de binnenlanden moesten deze djěnang's dan ook successievelijk het veld ruimen voor gewone Inlandsche hoofden, die in de eerste plaats werden aangesteld daar, waar zich reeds vaste Koeboenederzettingen gevormd hadden. — In „de Koeboes" vermeldde ik omtrent de door Prof. Schebesta bezochte streek, dat de djěnang's daar reeds sedert

eenige tientallen van jaren door gewone Inlandsche hoofden waren vervangen, d.i. dus vóór 1890.

Laten we nu, vóórdat ik dit geschiedenisverhaal vervolg, eerst eens zien, wat Prof. Schebesta, in afwijking van mijn voorstelling van den gang van zaken, nog over deze periode heeft geboekstaafd.

„Die Kubu sind zu einem Zeitpunkt in den Gesichtskreis europäischer Wissenschaft gekommen, da sie die denkbar schwersten Verfolgungen seitens der Malaien zu erdulden hatten". — Dan zijn die Europeesche wetenschappelijke onderzoekers daarvoor wel wat laat komen opdagen! — „De Mohammedaansche Maleiers vervolgden de boschheidenen op de meest onmenschelijke wijze. Ze waren voor hen niets meer dan de gibbons, die evenals de Koeboes die wouden bewoonden. Als wild werd er jacht op hen gemaakt, en werden ze gevangen (genomen) . . . . Dit alles gebeurde in den naam van Allah, van den Albarmhartige, en in opdracht van zijn profeet, volgens wien alles vernietigd moest worden, wat zich niet aan den Koran onderwierp . . . .".

Buiten beschouwing latende of deze bewering al dan niet juist is, doet zoo'n voorstelling van den gang van zaken me denken aan de wijze waarop de goed Roomsch Katholieke Spanjaarden na hun komst in Amerika o.a. huishielden in Peru, Mexico en Florida, en zooals andere Christenvolken dit elders deden, alleen met dit verschil, dat die Christelijke belijders van den godsdienst der liefde nog wat radicaler te werk zijn gegaan dan deze Mohammedaansche Maleiers, die hun vernietigingsproces zouden (moeten) volvoeren in opdracht van hun Albarmhartigen God.

„Sedert 1823 zijn de Koeboes bekend. De eerste ontdekker [1]) kent reeds nomadiseerende en gevestigde Koeboes". — Dat zal wel zoo zijn, want de Koeboes zelve achtten zich ten tijde van Ratoe Sěnoehoen reeds gedeeltelijk „gevestigd". — Van de Negrito's vertelt schrijver, dat ze reeds veel langer bekend waren, maar dat heden nog geen enkele groep daarvan zich gevestigd heeft. „Dit verschil in levenswijze en beschaving (van Koeboes en Negrito's) kan slechts daarin gezocht worden, dat de Koeboes van huis uit een heel anders aangelegd volk waren dan b.v. de nomadiseerende Negrito's". — Ziezoo, nu weten we het!, en ik wil dit op gezag van Prof. Schebesta gaarne aannemen, mits hij dan ook had uiteengezet, waarin dat

---

[1]) Hier worden geen namen genoemd.

verschil in geaardheid bestaat, maar hiervan wordt verder niets vermeld.

„Reeds vijftien jaren na het eerste bekend worden der Koeboes trof „een andere reiziger" 25 vaste Koeboenederzettingen aan, wat niet zeggen wil, dat in dit tijdsverloop hun beschaving zich uitte in een vestigingsmanie, doch dat slechts openlijk nederzettingen geconstateerd zijn, die aan Europeanen tot nog toe onbekend waren". — Jammer is het, dat Prof. Schebesta niet vermeldt, wat deze eerste ongenoemde kennismakers met Koeboes nog meer van dit volkje wisten te vertellen dan deze schrale mededeelingen. In welke streek trof die „andere reiziger" die 25 (precies geteld ?) nederzettingen aan?

„De midden-Sumatra-expeditie[1]) deelt de Koeboes reeds in „tamme" en „wilde" Koeboes in". — Maar die „eerste ontdekker" in 1823 en die „andere reiziger" van vijftien jaren later hadden toch niet anders gedaan? — „En ongeveer tien jaren later (n.l. tien jaren na 1877/1878) zijn de nomadiseerende wilde Koeboes „volgens de berichten" uit Sumatra verdwenen, als van den aardbodem weggevaagd. Allen zijn zij tot vestiging overgegaan. Wie zal een zoodanige ommekeer voor mogelijk houden?".

Zeker niemand, want in mijn tijd (1906—1908) werden er in deze door Prof. Schebesta bezochte streken zelfs nog wilde Koeboes „gevangen". Maar hoe komt schrijver toch aan zulke berichten? Wie heeft hem die verstrekt? Waarom geen namen genoemd? Hij had toch deze „betrouwbare" zegslieden m.i. evengoed bij name kunnen noemen als zijn 70-jarige factotum „Uluhalang Batin Malu", die nu de reddende engel wordt, en die hem „het beste en eenig juiste antwoord" hierop geeft door te verklaren: „hij had nooit een „Kubu-liar" (wilde Koeboe) gezien, hij had er in zijn lange leven nooit één ontmoet".

Aan zijn eerste soortgelijke leugen is Maloe heusch niet bezweken, integendeel zulke met een zeker air van gewicht aan vreemdelingen gedane mededeelingen hebben hem nooit windeieren bezorgd, en . . . . Prof. Schbesta was toch ook een goede klant, nietwaar?, want in Maloe's hut aangekomen, vertelt hijzelf: „Hier erhandelte ich manche wertvolle Museumgegenstände. Dann aber setzte ich mich mit dem Alten und dem uns begleitenden Träger zusammen, liesz die Geschenke verteilen und stellte meine Fragen". — En in het bijzijn van anderen zal Maloe er wel voor gezorgd hebben, dat hij zijn volkje

---

1) Dat is in 1877/1878.

zoo veel mogelijk als „orang baik" [1]) voorstelde, al kwam hij dan mogelijk op wat gespannen voet te staan met de feitelijke waarheid, maar dat zou die ondervrager, die het juist van zijn mededeelingen hebben moest, toch niet kunnen beoordeelen, en aan jongere aanwezigen paste het niet een zoo bejaarden „Malin" te interrumpeeren, dus .... „so erzählte Malu" onder meer het volgende:

„Steeds hadden de Koeboes kleinere ontginningen in het bosch aangelegd, die zij beplantten, heden en altijd, vertelde Maloe. — Iedere familie had die, waar ook, voor zich in de jungle op een haar geschikt lijkende plaats. Toen echter de Maleiers hun vervolgingen tegen de ongelukkige en goedmoedige Koeboes begonnen, „toen men ons als herten neerschoot", stelden zich de enkele families, die verstrooid in de oerbosschen leefden [2]), niet te weer, doch verlieten zij alles, en vluchtten zij de weinig toegankelijke bosschen in. Van tijd tot tijd loerden ze eens in (naar) hun aanplantingen, en waagden ze het hun schuilplaatsen te verlaten om voedingsmiddelen te halen, doch overigens dwaalden zij (toen) in de bosschen rond, en voedden ze zich met de wortelen en vruchten, die het bosch hun opleverde. Op die wijze werden ze orang-liar (wilde menschen). Aldus vertelde Maloe".

Dus toch wilde Koeboes? — Die „enkele families", die dus reeds vóór die vervolgingen verstrooid in de oerbosschen leefden, kunnen toch zeker niet anders dan de geheele bosch-Koeboebevolking geweest zijn? — Het werd den „braven" Maloe door zijn gast dan ook niet gemakkelijk gemaakt als 70-jarige rasechte Koeboe te moeten aannemelijk maken nooit een „wilde" Koeboe te hebben gezien. — Maar „liar" beteekent behalve „wild" ook „verwilderd". Zou hierin mogelijk de oplossing van Maloe's bewering gezocht moeten worden?

In zijn „Protomalayen" vermeldt Prof. Schebesta iets dergelijks, zij het in ietwat andere bewoordingen, n.l.: „Zoowel de Koeboes als de Jakoedn kappen in het bosch plekken open, om die te beplanten met knollensoorten, bananen en suikerriet". Of zij van huis uit ook de droge rijstbouw hebben beoefend, valt z.i. niet met zekerheid uit te maken, „doch möchte ich es eher bejahen als verneinen". — Op grond waarvan wordt echter niet vermeld [3]). Ik voor mij weet wel

---

[1]) Zie hierover Hoofdstuk III van „de Koeboes" en onder „Mělangon" in „Vervolg-Koeboes".

[2]) Dus toch, en toen al? En hoe leefden ze toen?

[3]) „den Bendang (Wasserreis) anbauen" door de vermaleischte Koeboe-

zeker, dat dit bij de Koeboes niet het geval geweest is. De buiten dit geciviliseerde centrum verblijvende Koeboes, toentertijd nog in een overgangsperiode verkeerende, dus nog wat rusteloos van aard zijnde, verbouwden een 25 jaren geleden nog geen rijst: dat duurde te lang, en was hun nog te bewerkelijk, maar wèl oebisoorten, pisang en suikerriet. De zwervende Ridanners dorsten toen nog slechts de „moekoet" [1]) te consumeeren, want „rijstkorrels van verre" wantrouwden ze nog „kalau mabok!" [2]). Het kan aan mij liggen, maar het is mij niet recht duidelijk, waarom zulke lieden van huis uit rijst verbouwd zouden hebben.

Die kleine aanplantingen van Koeboes, zoo vervolgt Schebesta in zijn „Protomalayen", worden elk jaar opnieuw aangelegd. „Das bedingt einen beschränkten Nomadismus". — Mogelijk, maar dan lijdt tevens de geheele „ladangende" bevolking van Zuid-Sumatra nog aan ditzelfde euvel!

„Slechts de Ridan-Koeboes, zegt van Dongen, hadden geen aanplantingen. Dit is het eenige bekende geval. Alle andere Koeboe-nederzettingen hadden, ook volgens van Dongen, aanplantingen, hoe klein dan ook". — Waar ik zoo'n uitspraak van mijzelf vinden moet, is me een raadsel. Nooit heb ik beweerd, dat de z.g. Ridanners „nederzettingen" hadden, en evenmin, dat „slechts zij" geen aanplantingen hadden. In dit verband wordt bij de Negrito's weder „ein wildes Nomadenleben" geconstateerd, wat bij de oorspronkelijke Koeboes onaannemelijk wordt geacht. — Waarom?? Ik zal Prof. Schebesta hier zelf aan 't woord laten.

„Ich selber suchte mich in dieser Hinsicht bei den Kubu gründlich zu informieren. Kein einziges noch so bejahrtes Individuum ist mir begegnet, das sich erinnert hätte, dasz zu seines Vaters oder Groszvaters Zeiten irgendwo Kubu gesessen hätten, die keinerlei Pflanzungen angelegt haben. Wohl kam es vor, wie man mir ausführlich darlegte, dasz die eine oder andere Gruppe der Verfolgung wegen seitens der Mohamedanischen Malayen die Pflanzungen aufgeben und flüchten muszte. So war sie vorübergehend zwar gezwungen, sich von Waldproducten allein zu nähren. So erzählte mir ein siebzigjähriger in Ulu Bahar [3]): Ehe der Weisze kam, verfolgten uns die Malayen

families (vide bladz. 545) wordt door schrijver dus aangemerkt als een meer ontwikkeld stadium van rijstbouw.

[1]) „moekoet" zijn de rijstpuntjes, die bij het rijststampen van de korrels loslaten.

[2]) D.w.z. „als men er eens dronken, bedwelmd, vergiftigd van (door) werd".

[3]) Deze is: „Ulubalang Batin Malu".

und schossen uns nieder wie das Wild. Wir hatten unsere Pflanzungen, aber niemand wohnte darin. Kleine Hütten hatten wir im Waldesdunkel errichtet, Familie für Familie. Von Zeit zu Zeit wagten wir uns aus den Wäldern heraus, um Vorräte aus der Pfanzungen zu holen. Jetzt, da Ruhe herrscht, haben wir unsere Hütten wieder in den Pflanzungen stehen, wie zu Zeiten unsere Vorväter auch. Das erklärt zur Genüge das Gerücht des wilden Nomadisierens der Kubu. Es war nur Scheinnomadismus und er war nur vorübergehend".

Deze periode, toen de Koeboes „mir nichts dir nichts" door de Maleiers als wild werden neergeschoten, kan, volgens Prof. Schebesta zelf, vijf of meer eeuwen lang geduurd hebben! Evenals vóór dit tijdperk zouden de Koeboes ook gedurende al deze eeuwen van vervolging hun aanplantingen gehad hebben, echter met dit verschil dat zij gedurende deze vervolgingsperiode daarin niet woonden. Zoo weinig kan Prof. Schebesta het Zuid-Sumatraansche boschleven aanvoelen, dat hem blijkbaar niet eens het onwaarschijnlijke of onaannemelijke van zoo'n voorstelling van den gang van zaken is opgevallen, want van zulke onbewaakte aanplantingen moet dan toch wel bitter weinig zijn terechtgekomen, gegeven het enorm groot aantal vogels en wilde varkens, apen, herten, olifanten, enz., dat daar toen in die uitgestrekte bosschen leefde. Het moet wel een byzonder arbeidzaam soort van Koeboes geweest zijn, dat onder zulke omstandigheden toch nog steeds door, gedurende vijf eeuwen of langer, dus van geslacht op geslacht, hardnekkig onbewaakte aanplantingen bleef aanleggen, waarvan geen enkel bevredigend resultaat kon verwacht worden! Heusch, zóó heb ik ze nooit gekend, zelfs niet in de door Prof. Schebesta bezochte pertoleumstreek. Mijns inziens behoeft men niet eens een Koeboe te zijn, om onder zulke omstandigheden in die wild- en vischrijke bosschen met hun overvloed aan allerlei eetbare vruchten- en knollensoorten aan het nomadiseeren te trekken, zij het dan ook „nur vorübergehend" voor gedurende vijf eeuwen of langer!

Na deze mededeeling van den 70-jarige in Oeloe-Bahar zegt Prof. Schebesta: „Wenn die Aussage der Alten Kubu stimmt, so wohnten ihre Altvordern in ihren Pflanzungen", om vervolgens een beschrijving te geven van de wijze waarop deze Koeboes in hun ladang's (droge velden) en in hun dorpen wonen, eene beschrijving, die niets specifiek Koeboesch heeft, doch evengoed van toepassing is op de geheele ladangende bevolking van Sumatra niet alleen, doch van geheel Nederlandsch Indië, want op deze opengekapte stukken boschgrond gedurende den ladangbouwtijd kent men nergens „Haüsercomplexe"

of „Dorfanlage", en woont dan een ieder, zoowel Koeboe als niet-Koeboe „einsam in seinem Reiche", om zijn aanplantingen te bewaken tegen vogels en allerlei wilde dieren. Van iederen (rijst)verbouwenden Sumatraan kan dan verklaard worden: „Ins Dorf kam er, wenn Besuch drohte oder wenn Feste gefeiert werden".

Jammer dat Prof. Schebesta niet in de gelegenheid was zoo'n Zuid-Sumatraansch dorp, al dan niet door Koeboes bewoond, eens te bezoeken na den oogst, die dan in het dorp wordt (is) opgeslagen. Dan zou hij bij deze Koeboes zeer waarschijnlijk zelfs een bepaalden afkeer van het eenzame ladangleven hebben geconstateerd, want dan is het feest in de z.i. zoo gesmade doesoens, die „schöne Dörfer, schmucke Hütten in Reih und Glied", welke „die Kubu erbauten auf Drängen der Beamten". — „Wie diese Lebensart (in Dorfschaften) den Kubu zuwider ist", heeft schrijver uit meer dan één mond vernomen. — Hiermede valt anders slecht te rijmen, dat de Koeboes bij voorkeur op zulke hun onaangenaam aandoende plaatsen samenkomen om juist daar hun feesten te vieren en hun relegieuse ceremoniën te verrichten, even vreemd als het klinkt, dat o.a. „der Bambusfuszball" een zeer geliefd spel is van menschentypen, van wie „jeder einsam für sich in seinem Reiche (wohnt)".

„Wenn die Aussage der alten Kubu stimmt, so . . . .". En afgaande op zulke Koeboemededeelingen gordt Prof. Schebesta zich aan, de zienswijze van andere en zeker niet minder serieuse onderzoekers omtrent principieele kwesties bij dit volkje te weerleggen!

In zijn „Orang Utan" vertelt schrijver nog over deze periode: „De vervolgingen (waaraan de Koeboes blootstonden) dateeren uit den tijd, toen de Maleiers Mohammedaan werden, en duurden voort, tot zoolang niemand hen noodzaakte die te staken. De arme Koeboes waren (toen) tot voortdurend rondzwerven in de bosschen veroordeeld, steeds in angst voor hun leven en voor hun families", d.w.z. gedurende vijf of meer eeuwen achtereen. Toch beweert schrijver ook hier, dat er van het bestaan hebben van nomadiseerende wilde Koeboes geen sprake kan zijn!

„(Toen) ontstond de geheime ruilhandel met enkele Maleiers, aan wie men meer zijn vertrouwen schonk, de z.g. „Djinangs". Later trad slechts de Depati in handelsbetrekkingen tot den djĕnang, de rest van de Koeboes bleef dan in het bosch verborgen". — Dus een geheime ruilhandel, waarbij de partijen elkaar niet zagen, met . . . hun eigen vertrouwensmannen, die ze wel zouden ontmoeten als er geen ruil-

handel gedreven werd, want het is me onbegrijpelijk hoe zulke analfabeten anders aan iemand hun vertrouwen zouden kunnen schenken! En later (wanneer?) werd deze toestand nog vreemder, want toen zou slechts de „Depati" (= oudste, voorganger of familiehoofd) met den vertrouwensman in contact getreden zijn, en bleef de rest der handeldrijvende Koeboes in het bosch verborgen!

„(De Koeboes), die zoo'n leven moede waren, namen den Islam aan en vestigden zich in kampongs, de meesten echter bleven zich in de bosschen schuilhouden, verwilderden en verdierlijkten, zooals onderzoekers hen in vroegere decennia afschilderden".

Dus hebben dan toch verwilderde en „verdierlijkte" Koeboes bestaan?! En Prof. Schebesta duidt het in zijn „Protomalayen" Dr. Hagen zoo euvel, dat hij dit dorst beweren, zooals we later zullen zien! Schebesta's logica is dikwijls heel moeilijk te volgen.

Onverklaarbaar is het mij, dat en hoe Koeboes er in dien tijd toe kwamen zich te bekeeren tot den godsdienst van hun verdelgers, met wie zij eeuwen achtereen angstvallig alle aanraking vermeden, omdat die hen toch maar als wild neerschoten! De zaak is juist, dat de Koeboes heidenen bleven, toen ze den niet-Koeboe uit wantrouwen stelselmatig ontweken, en eerst later, nadat ze zich door en gedurende de djènangperiode gevestigd hadden en ze in rustig contact gekomen waren met de buitenwereld, velen hunner tot den Islam overgingen, zooals o.m. in Bakoeng is gebeurd.

„Van af het oogenblik, dat de Hollanders een einde hadden gemaakt aan de vervolgingen, trad in dezen toestand een volledige verandering in. De Koeboes kwamen uit de bosschen te voorschijn, legden hun aanplantingen (weer) aan, en bouwden daarin hun kleine hutten en leefden, zooals hun voorvaders ook geleefd hadden. Zoo verdwenen op heel verklaarbare wijze binnen korten tijd de wilde Koeboes. Dit proces, zooals Maloe dit weergeeft is volkomen begrijpelijk"..... voor Prof. Schebesta! De Koeboes waren toen toch ook „slechts" gedurende een bepaalde voorbijgaande periode van vijf of meer eeuwen verhinderd geweest hun oude levenswijze te leiden en gedwongen tot een wild nomadiseeren. Toen daarna de toestanden veranderden, keerden zij terug tot hun „vroegere" levenswijze, die zeker niemand hunner meer gekend zal hebben, en waarvan zelfs hun overleveringen met geen woord gewagen, en.... gingen ze bij honderden tot den Islam over! Toch wel volkomen begrijpelijk, zooals Maloe het verloop van dit proces vertelde!

Bij de beschrijving der geschiedenis dezer door Prof. Schebesta bezochte Koeboestreek, was ik gekomen tot omstreeks 1890, toen hier de „djënang-koeboe" geleidelijk reeds waren vervangen door gewone Inlandsche hoofden.[1])

De residentie Palembang omvatte tot 1904/1906 behalve het tegenwoordige gewest Palembang nog enkele landstreken, welke sedert bij Benkoelen zijn gevoegd, alsmede het tegenwoordige gewest Djambi, dat tot 1901 nog een „duister" sultanaat was.

In 1897 werd de „Sumpal" opgericht, mèt een raffinaderij te Bajoeng Lentjir[2]). Deze maatschappij had in de Palembangsche Koeboestreken (grenzende aan het Djambische sultanaat) te voren reeds opsporingsrechten verworven, en daar veelbelovende olielagen aangetroffen, waartoe o.a. ook menige Koeboe aanwijzingen had verstrekt. Zoo ontstond het eerste contact tusschen den nijveren vreemden indringer en den inheemschen schuwen boschmensch, die hierdoor geleidelijk in steeds ruimere mate rijst, zout, katoentjes en allerlei andere eerste levensbehoeften van de meer beschaafden leerden kennen, op het bezit waarvan hij langzamerhand prijs ging stellen, er behoefte aan ging voelen, enz., juist zooals hij waarnam, dat dit het geval was bij die Europeanen, Javanen en Chineezen, die zich op de verschillende boorterreinen hadden gevestigd, en waarmede hij geleidelijk meer in aanraking kwam. Dat er iets van hemzelf diende uit te gaan om zich de begeerde levensmiddelen en goederen te verschaffen, begreep de Koeboe natuurlijk al heel gauw, en zoo gebeurde het, dat hij zich aanbood als gids, openkapper van boschpaden, hulp bij de jacht, leverancier van boschvruchten of in het woud levende wilde dieren, enz., voor welke diensten hij dan als tegenprestatie de door hem verlangde waren kon bedingen. En zoo leerde hij ook al spoedig de waarde van ons geld kennen. Een en ander bracht er eerst enkele doch successievelijk steeds meerdere nog zwervende Koeboes toe[3]) zich te blijven ophouden in de buurt van die voordeelen aanbrengende vreemdelingen, totdat zij er ten slotte toe kwamen zich vaste woonplaatsen te kiezen, aanplantingen aan te leggen op en om die concessieterreinen, waarbij van bestuurszijde leidend en regelend werd ingegrepen.

Dit vestigingsproces in deze Palembangsche Koeboestreken liep vrijwel ten einde door en gedurende de eerste Djambi-expeditie

[1]) Zie bladz. 552.
[2]) Zie bladz. 525.
[3]) Er waren toen in die streek reeds vele vaste Koeboe-nederzettingen.

(1901—1905). Onbekende boschzwervers konden gedurende dit expeditie-tijdvak niet meer geduld worden, aangezien zij voor de kwaadwillige Djambiërs een welkome steun waren. Wie zich niet goedschiks wenschte te vestigen, werd hiertoe gedwongen, en werd door patrouilles uit de bosschen gehaald en naar een vaste Koeboe-nederzetting gebracht. Zoo ontstond in deze periode de dubbeldoesoen aan de monding van de Baharrivier, waar in *Tĕlok* werden bijeengebracht de Bahar- en Kandang-Koeboes, en in het thans naar de boven-Kandang verplaatste dorp *Tandjong* een gedeelte der Djambische Boelian-Koeboes [1], omdat zij heel andere Koeboes beweerden te zijn, met eigen afwijkende gebruiken en religieuse opvattingen, niet verwant aan de Oeloe Kĕpajang-Koeboes [2]).

Door zijn factotum Maloe liet Prof. Schebesta zich vertellen, dat de Koeboes niet alleen om aan de vervolgingen der Maleiers te ontkomen zich redden door in het ondoordringbare bosch te vluchten, maar „ook gedurende de beide laatste oorlogen tusschen Hollanders en Maleiers [3]) verlieten de Koeboes hun kleine nederzettingen, en verborgen ze zich in de duistere bosschen", beangstigd door dat vele geknal van geweren. Ook uit dit verhaal bemerkt men, dat Maloe er nog steeds slag van had „zijn gasten datgene te eten te geven, wat hun het best smaakte", want hij is dezelfde persoon, die indertijd Dr. Hagen van dienst was, toen deze geleerde hem uitleg vroeg over de beteekenis van religieuse gezangen. Dr. Hagen noteerde toentertijd even voldaan de van Maloe ontvangen inlichtingen als een twintig jaren later Prof. Schebesta dit deed, want zooals ik al meer opmerkte, Maloe was er reeds lang aan gewend door weetgierige vreemdelingen geïnterviewd te worden en hun z.i. onbeholpen vragen met den meesten ernst zoodanig te beantwoorden, dat zij met hun gemaakte aanteekeningen tevreden weer vertrokken. Dit is een typisch staaltje van Oostersche wellevendheidsbegrippen, gepaard aan de eigenaardige wijze, waarop de wijsheid in pacht hebbende oude Koeboes lastige veelvragers te woord weten te staan, eene eigenaardigheid waarop ik in mijn „Vervolg-Koeboes" uitvoerig wees. De „Koeboegeleerde" weet in doorsnee zijn vreemden ondervrager handig te peilen en teere Koeboekwesties te omzeilen. Hij is als alle minder ontwikkelden een

---

[1]) De overige z.g. Boelian-Koeboes werden toen vereenigd te Moeara Boelian en te Maroewo.

[2]) Vergelijk bladz. 527.

[3]) Hiermede worden bedoeld de Djambi-expeditie van 1901/1905 en de Djambi-opstand in 1916.

slecht uitlegger, en houdt niet van gepraat in de ruimte met een vreemdeling, die door zijn vragen blijk geeft nog zoo weinig af te weten van wat „des Koeboes" is. Zijn interviewers worden (werden) dus als regel niet juist ingelicht, maar wel nemen (namen) zij steeds bevredigd van hem afscheid, omdat zij te hooren kregen wat zijzelf gaarne door een Koeboe gezegd wilden hebben. Zoo teekende de inzender van een artikel over de Koeboes in het Weekblad voor Indië (1909 No. 47) onder meer onzin uit dezelfde bron op: „Gelukkig vinden zij (de Koeboes) te Bajoeng Lentjir tot nog toe nog al werk als koeli bij de petroleumraffinaderij", welke n.b. reeds drie jaren te voren werd afgebroken, en waarbij nooit een enkele Koeboe werkzaam was geweest! Doch Prof. Schebesta kon een en ander toen nog niet weten, want tijdens zijn Koeboetocht kende hij over dit volkje slechts het werk van Dr. B. Hagen.

Laat ik nu eerst de geschiedenis dezer streek verder vertellen.

De verbetering der toestanden, welke daar door de petroleumindustrie zoo terdege was ingeleid en door de Djambi-expeditie van 1901/1905 krachtdadig was voortgezet en vrijwel beëindigd door er rust en veiligheid te brengen, werd door de hierop volgende van Heutsz-periode (1904—1909) bezegeld. De nieuw gecreëerde residentie Djambi werd toen open en veilig terrein, en hierdoor sleten geleidelijk af de van oudsher in deze grensstreken bestaan hebbende antipathieën en vooroordeelen tusschen Palembangers, Djambiers en Koeboes.

Is het bestuurstijdperk van dezen grooten Gouverneur-Generaal voor heel Indië een ongekende opleving geweest, in de eerste plaats was het dit voor de Buitengewesten.

Vóór van Heutsz waren de Europeesche bestuursambtenaren in het overgroote deel der eenzame en geisoleerde buitenposten weinig meer dan levende vlaggestokken der Nederlandsch Indische Regeering. Als hoofdmotief gold toen voor hen den vrede te bewaren tegen bijna elken prijs, en zich dus vooral te onthouden van inmenging in Inlandsche aangelegenheden, welke strubbelingen ten gevolge zouden kunnen hebben, m.a.w. geld zouden kunnen kosten. Van allerlei knevelarij en andere schromelijke misstanden en ongerechtigheden in die uitgestrekte, moeilijk bereisbare en vaak onveilige duistere Inlandsche binnenlanden hoorde de buitenwereld vrijwel niets. De kleine man was nog volkomen adat-product en uitbuitings-object in handen zijner potentaatjes, bij wie het hormat-gedoe nog hoogtij vierde. Gemakshalve en bang zich aan koud water te branden bleef deze

toestand oogluikend voortbestaan: penny-wise and pound-foolish.

Tijdens van Heutsz werd in de korte spanne tijds van vijf jaren heel „duister-Indië" opengelegd. Overal verdwenen de witte vlekken op de kaart, want geen enkel eiland van eenig belang werd ongemoeid gelaten. De „companie" en haar ambtenaren drongen tot in de meest onbekende uithoeken door. Allerlei volken en streken werden uit hun isolement gerukt: overal werden wegen aangelegd. Voor handel, landbouw, industrie, scheepvaart, onderwijs, zending en missie, muntwezen en wat niet al werden gebieden en mogelijkheden geopend, welke tot voor kort hoogstens nog als fantastische verre toekomstbeelden beschouwd werden. Allen en alles moesten en gingen mee in dezen geweldigen stuw. Openlegging, weten, orde en veiligheid voor een ieder en overal waren nu de grondtonen geworden van het Indische regeeringsbeleid. In korten tijd verdwenen de eens zoo markante grenzen tusschen inheemsche afzondering en wat zich beschaving noemde, en kwam er licht in allerlei tot nog toe bestaan hebbende binnenlandsche geheimzinnigheden. Rassen en stammen, die elkaar te voren vrijwel slechts bij name gekend hadden, elkaar ontweken of vijandig tegenover baurlui stonden, werden nu op eens in onderling direct contact gebracht en leerden elkaar kennen en begrijpen, zij het ook in den beginne met nog de noodige vooringenomenheid of terughoudendheid. Maar dat zou spoedig genoeg slijten onder toezicht der toen overal regelend optredende, en allen en alles overkappende Nederlandsch Indische Regeering c.q. van het bestuur, bij wie een ieder zijn recht kon zoeken. Die zelf- en doelbewuste bestuurs-ontplooiing en -voering waren oorzaak, dat zelfs in tot nog toe vrijwel onbekende en geïsoleerde gebieden de bevolking ons in korten tijd haar medewerking en vertrouwen schonk, omdat zij zich veilig en beschermd voelde.

In dien tijd was het, dat „de Koninklijke" c.q. „de Bataafsche" hoopte in aansluiting met haar terreinen in de Palembangsche Koeboestreken ook het petroleumgebied in het Djambische (in de richting Moeara Boelian) te kunnen exploiteeren. Door allerlei omstandigheden kon hiermede eerst in 1911 begonnen worden, toen de „N.i.a.m.", d.i. de Nederlandsch Indische Aardolie Maatschappij, werd opgericht, eene gemeenschappelijke exploitatie der Djambische olievelden door het Nederlandsch Indische Gouvernement en de Bataafsche Petroleum Maatschappij. Van toen af kwamen de weinige Koeboes in dit Djambische oliegebied, dat Prof. Schebesta eveneens „durchquerte", ook onder de beïnvloeding dezer petroleumindustrie, wier goede naam

onder de inheemsche bevolking reeds jarenlang alom bekend was, en waardoor schrijver zijn reis ook door deze „oerwouden" kon maken met dragers, langs flink opengekapte boschpaden, waarlangs koelieverblijven, blokhuizen, enz., en in de buurt waarvan.... Koeboenederzettingen! — Gedurende zijn geheele reis zag hij dus niet anders dan Koeboes, die zich reeds geruimen tijd aan hun omgeving hadden aangepast, en die gewoonten en levenswijzen hadden overgenomen, welke voor hen in verband met hun ontwikkelingsstadium direct het meest gemakkelijk aanvaardbaar waren t.a.v. woningbouw, grondbewerking, kleeding, het winnen en verhandelen van boschproducten, enz.

Een steeds geringer in aantal wordende minderheid bleef zich in den loop dezer tijden stelselmatig onttrekken aan alle contact met c.q. beinvloeding van de vreemde indringers, die hun ongerept territoir steeds meer verkleinden, tot de laatste restanten dier conservatieven (o.a. de z.g. Ridan-Koeboes) te gronde gingen....

Waar nu Prof. Schebesta in zijn „Protomalayen" beweert: „Uebrigens kann ein wirklich wild nomadisierendes Volk ähnlich den Negrito, meiner Ueberzeugung nach, innerhalb weniger Jahrzehnte nicht ein seszhaftes Ackerbauvolk werden, wie es die Kubu tatsächlich sind. Solche Sprünge machen die Völker in ihre Entwicklung nicht". — zoude ik hieraan willen toevoegen: maar wèl[1]), als ze hiertoe aangemoedigd en (of) genoopt worden door een doelbewuste Europeesche beinvloeding, zooals i.c. het geval geweest is.

Door de voorafgegane tijdperken der petroleum-industrie en der Djambi-expeditie was er dus geen sprake meer van een plotselinge „openlegging" dezer Koeboestreken tijdens de van Heutsz-periode, wat echter niet wegneemt, dat deze periode ook op deze gebieden haar stempel drukte, wat ik met het volgende voorval meen te kunnen typeeren.

Op 1 Mei 1926 kreeg ik als Resident van Djambi op eens bezoek van:

1. den oud-*Pangeran van Mangsang*, eertijds een trouw, flink en gul, maar niet altijd intègre Palembangsch margahoofd (n.l. van Koeboe-Lalan), die in een Djambiër slechts een tegenstander, in een

---

1) Van „sprongen maken" is hier geen sprake. — Het gaat i.c. tegen Dr. Hagen's inzichten, die n.b. in dit verband juist spreekt van: „Entwicklung und zwar mit einer Stetigkeit, Regelmäszigkeit, Gleichartigkeit und — nicht zuletzt — Langsamkeit...." (zie bladz. 610).

Chinees een afzetter en in een Koeboe een dociel offervaardig onderdaan kon zien;

2. *Radèn Pamoeq*, wiens faam als Djambisch bendehoofd nog steeds algemeen bekend is in het Rambat-Kidjangsche[1], en die er indertijd geen been in gezien zou hebben den Pangéran van Mangsang een kopje kleiner te maken. Na zijn opvatting werd hij geruimen tijd verbannen;

3. de *Malim Maloe*, representant van den schuwen Koeboe van weleer, dien de Palembanger, de Djambiër en de in de binnenlanden reizende Chineesche handelaar ieder op zijn wijze als uitbuitingsobject beschouwden, en voor wien het Europeesch bestuur weinig anders beteekende dan dwingelandij inzake belastingheffing, vestiging op vaste woonplaatsen, en het verrichten van verplichte diensten;

4. *Thè Kim Yan*, thans gezeten burger te Djambi, doch in mijn tijd wijkmeester der Chineezen te Bajoeng Lentjir, en de onmisbare maar tevens gewantrouwde Chineesche kleinhandelaar, die het steeds met den Pangéran van Mangsang aan den stok had over geldkwesties en leveranties, waarin ten slotte door het gerecht werd beslist ten nadeele van dit Mohammedaansche margahoofd, dat zich hierover toen zóó in zijn eer aangetast gevoelde, dat het daarna nog heel wat „beleid" kostte, dien „tjina babi makan oentoeng"[2] uit zijn handen te houden.

Ze kwamen den vroegeren Koeboe-controleur eens opzoeken! De drie oude, getrainde woudloopers van weleer vonden, vergeleken bij een 20 à 25 jaren geleden, thans een voetreis door de boven-Boelianstreek naar Djambi langs flink opengekapte boschwegen, een weinig bezwaarlijke tocht.

We hebben toen met ons vijven urenlang in mijn woning allergezelligst zitten „boomen" over den „goeden" ouden tijd, die toch unaniem niet zoo goed werd gevonden als de tegenwoordige. Onder het rooken van een sigaartje en het drinken van een glas stroop of kopje thee, was het herhaaldelijk, daarbij zijn buurman gemoedelijk en amicaal op een arm of been kloppende: „Weet je (u) nog wel, toen ...?" Mijn gasten spraken, schertsten, lachten, kortom gedroegen zich als volkomen gelijkgerechtigde personen. Welk een enorm verschil met een twintig jaren her! Wat was er in dit tijdsverloop in de breinen dezer oude heterogene rastypen veel veranderd! — In

[1] D.i. de streek van de boven-Lalan, -Kandang en -Bahar.
[2] Letterlijk vertaald: „winst-etende varkens-Chinees".

den loop der jaren waren dus al die onderlinge rastegenstellingen vervaagd c.q. verdwenen. Na afloop van dit interessante bezoek, begaven zij zich naar de woning van Thé Kim Yan, waar de drie „Koeboes" zouden blijven overnachten!

Een en ander is m.i. alleen kunnen gebeuren door en een gevolg van de periode van Heutsz, toen een ieder zich veilig, beschermd en gelijkwaardig behandeld voelde door een krachtig, doelbewust gevoerd en vertrouwen wekkend bestuur.

HOOFDSTUK III.

Schebesta's bevindingen omtrent de religieuse denkbeelden en handelingen der Koeboes.

„Het is gewoonlijk de moeilijkste taak voor een onderzoeker de religieuse opvattingen van een primitief volk te doorgronden, en ik verwonder er mij, na mijn opgedane ervaringen hieromtrent, dan ook niet over, dat enkelen, niettegenstaande den besten wil der wereld en hun nadrukkelijk navragen, soms niets ontdekken konden. Wellicht juist omdat men zoo nadrukkelijk navraag deed, benam men zich de mogelijkheid in het heiligdom der volksziel door te dringen. Het gemakkelijkst komt iedere onderzoeker tot het door hem beoogde doel, als hij langeren tijd omgang met natuurvolken gehad heeft, vooral wanneer hij bovendien nog over enkele aanknoopingspunten met verwante volken beschikt. Niets staat den natuurmenschen meer tegen dan op bepaalde vragen van een vreemdeling zijn heiligste gevoelens te ontvouwen. Men vergist zich, als men meent dat den primitieven hun religieuse overtuiging niet heilig is. Hij laat zich hierover niet gauw uit, vooral niet tegenover een vreemde, wiens bedoelingen hij niet kent. Daarom gelukt het aan onderzoekers, die langer ter plaatse verbleven, eerder en beter ook de religie der primitieven te doorgronden. Naar verhouding gemakkelijk heeft het ook degene, die verwante opvattingen kent, en hiervan bij de besprekingen onopvallend partij weet te trekken".

Aldus leidt Prof. Schebesta zijn hoofdstuk over de Koeboe-religie in. Opmerkelijk hierbij is, dat schrijver zelf zich herhaaldelijk bezondigde aan datgene, waartegen hij zoo nadrukkelijk waarschuwt, n.l. het als vreemdeling stellen van concrete vragen naar de heiligste

gevoelens der primitieven. Zeer zeker zal de kenner van verwante religieuse opvattingen hen vlugger doorgronden als hij hiervan onopvallend partij weet te trekken, doch als zoo iemand de taal zijner onderzoekingsobjecten niet door en door machtig is, waagt hij zich m.i. juist dan op glad ijs door „onopvallend" te willen doen. — Hiertoe is men slechts in staat als men daarenboven nog beschikt over voldoende praktische kennis van feiten en toestanden van het te bestudeeren volkje, zoodat men daarover ongedwongen kan discussieeren, en allerlei begrippen niet meer behoeven verduidelijkt te worden door eerst naar de beteekenis of het waarom ervan te vragen. Is dit niet het geval, dan moge de onderzoeker voor zichzelf het idee hebben, dat hij zijn verwante wetenschap onopvallend kan exploiteeren, de ondervraagde primitieve evenwel voelt en doorgrondt daarbij al heel gauw, dat de vreemdeling hem komt „onderzoeken", zoodat er dus voor hem geen sprake is van een rustig, wijdloopig uitspinnen van zijn eigen ideeën. Zoo'n onderhoud wordt dan voor den primitieve een springen van den hak op den tak, een bespreken van begrippen, waarbij hem een logisch verband ontgaat, — want wat voor ons aanverwant is of lijkt, geldt bij den primitieve maar al te vaak voor iets heel anders. Beleefdheidshalve zal hij daarbij zoo'n vreemdeling, die inderdaad niet den ondervraagde laat uitpraten doch met zijn eigen gedachtengang bezig is, trachten te volgen, maar voor zichzelf heeft hij de overtuiging, dat het boter aan de galg gesmeerd is om zoo'n „onwetende" meer te vertellen dan datgene waarover inlichtingen gewenscht worden, — en bij het verdere discours zal de Koebngeleerde zich ten gerieve van den interviewer daarnaar instellen, en .... de onderzoeker combineert en beredeneert bij analogie, wat hij meent dat de primitieve hem wel had willen mededeelen.

Onder zulke omstandigheden nu verkeerde Prof. Schebesta, toen hij in de Koeboenederzetting aan de boven-Kamlang een geestenbezwering gedurende drie achtereenvolgende dagen bijwoonde. Wel zegt hij, dat hij over de religieuse opvattingen der Koeboes slechts zooveel zal mededeelen als hij uit eigen ervaring gezien en meegemaakt heeft, doch direct hierop laat hij volgen: „Het godsdienstprobleem bij de Koeboes is in zooverre bijzonder interessant, wijl men dit volk soms als godsdienstloos voorstelt. De Koeboes zouden dus het eenige godsdienstlooze volk op Gods grooten aardbodem zijn. Geen wonder dus, dat ik aan dit uitzonderingsvolk bijzondere aandacht wijdde".

We zullen dus nu vernemen hoe schrijvers bijzondere aandacht

terzake zich uitte, en welke conclusies hij uit een en ander trekt. Hij vlecht hier doorheen, dat het hem toeschijnt „dasz die Gottheit beider Volkstämme (n.l. Jakoedn en Koeboes) die heute bereits vergessene *Nenek Bonko* oder *Nenek Kebajan* ist". — Deze curieuse ontdekking zal ik in een volgend hoofdstuk afzonderlijk bespreken.

„Een dieper inzicht in de opvattingen der Koeboes verkreeg ik in het Kandangkamp. Ik vermeldde reeds, dat ik op het gunstigste oogenblik arriveerde om deel te nemen aan de sjamanenceremoniën, welke drie nachten achtereen duurden, en op den laatsten morgen eindigden met een schommelfeest, dat voor zoover mij bekend te voren nog niet bekend was".

„De Koeboes noemen de sjamanen eenvoudigweg „doekoen", wat zooveel zeggen wil als medicijnman. Men kent twee soorten van doekoen's. De kleine doekoen wordt „malim" genoemd als hij de religieuse functies, n.l. als hij de „dikirceremoniën" uitvoert. De groote doekoen heet „sedi" als hij de „sali-ceremoniën" volbrengt"[1]).

„Twee nachten lang duurden de dikirceremoniën of het bermalim, geleid door twee oude ter plaatse woonachtige malim's van wie de eene blind was. Toen ik hierover mijn verwondering te kennen gaf, antwoordde hierop de „depati", die mij ter zijde stond en mij alles trachtte te verklaren, dat hij gedurende de ceremoniën zien kon. Overigens vond de depati het bevreemdend en werd hij argwanend, toen ik des nachts in de hut verscheen en mijn papieren te voorschijn haalde voor het maken van aanteekeningen. Het doel van mijn schrijverij moest ik hem nauwkeurig verklaren voordat zijn achterdocht week[2]), maar daarna was hij steeds aan mijn zijde, tenzij hij zelf eens meedanste. De ceremoniën hadden plaats in de hal van de groote hut, die blijkbaar voor zulke feestelijkheden bestemd was".

Zonder te vermelden wat nu eigenlijk „dikir-" en wat „sali-" ceremoniën zijn, beschrijft Prof. Schebesta vervolgens uitvoerig wat hij gedurende deze séances zag aan uiterlijke ceremoniën, aankleeding van het vertrek, bijgebrachte ingrediënten en benoodigdheden, kleedij en versierselen van de sjamanen, hun wijze van reciteeren van „onverstaanbare formulieren", het ronddansen, het pauseeren, het rhytmisch begeleidend getrommel, enz., kortom van allerlei wat iedere opmerk-

[1]) De „groote" *Maloe* is geen „sedi", en zou dus volgens deze uiteenzetting slechts een „malim" of kleine doekoen zijn! — In „de Koeboes" noemde ik hem echter reeds onder de toenmalige hoofdmalims (*malim-fĕngasoe*)! vide bladz. 545.

[2]) Zoo'n comediant! — Alsof dit de eerste maal was, dat hij een Europeaan tijdens een bezweringsséance aanteekeningen zag maken!

zame toeschouwer kan weergeven. Hij vermeldt hierbij o.m. gezien te hebben: een „miniatuurhut" van hout vervaardigd en met groen versierd, welke aan een koord was opgehangen en naar behoefte op- en neergetrokken kon worden, alsook een „mat met van allerlei erop". — In zijn „Protomalayen" deelt hij hieromtrent nog mede: „Nach vollzogener zeremonie wird das Balai (d.i. de miniatuurhut) weit abseits in den Busch oder ins Wasser geworfen".

Toen men gedurende den eersten nacht na een pauze wederom begon te dansen, heeft schrijver het verdere verloop dezer voorstelling wegens vermoeidheid niet meer kunnen volgen. „Zooals men mij zeide, werd de dans op dezelfde wijze gedurende den ganschen nacht voortgezet. Enkele lieden legden zich te ruste, anderen hielden de malims gezelschap, aan wie elke verfrissching gedurende den geheelen nacht onthouden werd. Ook ik maakte dat ik in een dichtbij gelegen hut wegkwam en wikkelde mij in mijn deken. De trommels bleven echter voortdreunen".

„Den volgenden nacht werden ongeveer dezelfde ceremoniën herhaald".

„Op den derden dag verscheen de „doekoen sedi", die het „bersalih" uitvoerde. — Zijn bezweringen en voorspellingen, die hij op de vragen van den vader van het zieke kind in trancetoestand ten beste gaf, hadden met minder opvallende ceremoniën plaats". Deze „doekoen sedi" moet dus een andere persoon geweest zijn dan een der twee malim's, die tot nog toe deze séance leidden.

„Terwijl de sjamaan over de wierrook heengebogen deze inzoog, vroeg de vader hem naar de ziekte van het kind en de daartegen aan te wenden medicijn. De vrouw van den sjamaan was de eenige, die hem daarbij behulpzaam was, en die ook de gezangen uitvoerde. Ik hoopte na afloop der voorstelling nog iets naders over zijn praktijken te vernemen, doch kwam daarbij van een koude kermis thuis. Ik zou daarvoor vele oude doekoens bij elkaar moeten roepen en hun idem zooveel moeten betalen, eerst dan zouden zij mij misschien iets mee-deelen, meende hij met een hautain air. Enkele dikir- of bermalim-dansen kon ik echter bij daglicht nog fotografeeren".

„Na afloop der ceremoniën werd een schommelfeest op touw gezet, dat „timbang" genoemd werd", annex een feestmaal (ten koste van den vader van het zieke kind), waarvoor een geit en een paar groote visschen het leven lieten. — Deze dag was een feestdag, en een ieder had zich in zijn beste kleeren gestoken.

Aan het slot dezer beschrijving zegt Prof. Schebesta: „De betee-

kenis van het schommelen is mij niet geheel duidelijk geworden. Men schommelde om te betalen, n.l. een schuld af te dragen. Men had, naar het schijnt, de een of andere gelofte gedaan aan den „Depati Cato" (wie daarmee bedoeld werd, bleef mij duister), dat een geit geofferd en dat geschommeld zou worden, ingeval de ziekte verdween".

Na het doorlezen van zijn weergave dezer driedaagsche bezweringsvoorstelling vraag ik mij af, wat Prof. Schebesta daarvan dan wèl begrepen heeft. Mijns inziens vrijwel niets, en van den essentieelen inhoud der bewoordingen alsmede van de zinnebeeldige beteekenis ervan zeker heelemaal niets. Wat hij bij navraag later nog te weten kwam, is, hoe oppervlakkig en weinig beteekenend ook, nog een verward allegaartje. Van het bijwonen dezer séances heeft hij evenveel opgestoken als een intellectueel ontwikkeld Mohammedaan van een Roomsch Katholieke mis, die hij voor het eerst van zijn leven ziet celebreeren. Dit nu zou heusch niets ergs zijn, als schrijver, steunende op zoo weinig diepgaande Koeboekennis, zich niet had laten verleiden te opponeeren tegen de meer gefundeerde bevindingen en zienswijzen van andere Koeboeonderzoekers.

Prof. Schebesta is priester, zag door zijn onvolledige literaire voorstudies groote overeenkomst tusschen Koeboes en de juist gedurende geruimen tijd door hem bestudeerde Jakoedn. Hij wilde nu ook de Koeboes beter leeren kennen, en maakte alleen daarvoor een groote reis naar hun gebied. Dr. Hagen's werk achtte hij niet in alle opzichten juist. „Verhältnismäszig leicht hat es auch jener, der verwandte Anschauungen (der Religion der Primitieven) kennt und diese unauffällig bei Unterredungen verwertet". Hij won alle mogelijke informaties in omtrent dit volkje, werd zelfs uitgenoodigd de quintessence hunner eeredienst mee te maken, en .... ging halverwege de eerste séance slapen!

Zie, dat doet m.i. niet iemand, die *begrijpt* en hoft door in de gelegenheid gesteld te worden zijn theoretische kennis aan de praktijk te toetsen. Zoo iemand wil weten, dus meemaken het geheele verloop, den geheelen gang van zaken.

Maar van dit uitzonderingsvolk, dat hij bestudeerde en waaraan hij verklaarde zijn bijzondere aandacht te wijden, omdat men het wilde laten doorgaan voor het eenige volk op Gods wijden aardbodem dat geen godsdienst gehad zou hebben, — van dit volkje wist Prof. Schebesta tijdens die séances nog slechts heel weinig af. De meest verheven uiting hunner taal, gebezigd bij de zinnebeeldige weergave

der religieuse ceremoniën, verstond hij niet. Het waarom, de grondslag hunner religieuse handelingen was hem onbekend, en eerst later zou hij aan zijn vraagbaak Maloe hieromtrent opheldering vragen in de daarvoor onbeholpen spreektaal. Onder zulke omstandigheden is het inderdaad een heele toer zoo lang wakker te blijven om slechts langdurige, vrijwel niets zeggende en uiterlijk weinig afwisseling vertoonende symbolische handelingen te zien verrichten en „onverstaanbare" bezweringsformulieren te hooren prevelen en opdreunen.

Is het wonder dat zoo'n geïnviteerde vreemdeling, die in de oogen der Koeboegeleerden zoo weinig van hen en van hun wetenschap afwist, en die bovendien zoo'n gebrek aan belangstelling toonde door halverwege de voorstelling te gaan slapen, door den „doekoen sedi" op zoo een voor een Koeboe niet malsche wijze werd afgepoeierd, toen hij na afloop der heilige ceremoniën nog de vrijpostigheid had, hem te komen lastig vallen met navragen? — „Ich müszte soundso viele alte Dukuns zusammenrufen und ihnen soundso viel zahlen, dann würden sie mir vielleicht einiges mitteilen, meinte er selbstherrlich". — Dit is wel teekenend! — Van de beide Koeboehoofden, die hem kwamen uitnoodigen om deze sjamenenceremoniën bij te wonen, verklaarde schrijver: „Wir wurden im Handumdrehen gute Freunde".[1]) Van die vriendschap schijnt dus op den „doekoen sedi" al heel weinig te zijn overgeslagen!

Maar aan een anderen kant mag schrijver van geluk spreken, dat hij toen wat slecht in zijn contanten zat, anders hadden die Koeboegeleerden hem nog heel wat meer eigenaardigs aan religieuse en andere overleveringen en verhalen te slikken gegeven. Nu moest hij zich tevreden stellen met wat men zoo te hooi en te gras op zijn vragen losliet, d.w.z. zoo buiten het essentieele om, of dit hoogstens even rakende, en Prof. Schebesta noteerde.... enkele vreemde woorden zooals hij ze hoorde uitspreken, zonder ze te begrijpen, soms onvoldoende en houterig toegelicht door personen, die niet uitleggen konden.

„Een dieper inzicht in de opvattingen der Koeboes verkreeg ik in het Kandangkamp"!.... Niet iedere onderzoeker zal zoo gauw tevreden gesteld zijn geweest.

Dadelijk na zijn beschrijving dezer driedaagsche sjamanenceremonie laat Prof. Schebesta zijn voorlichter *Maloe* op het tapijt komen met: „sagte der alte Malu....". Ik kan het me voorstellen, want gedurende

[1]) Vide bladz. 534.

al die drie dagen heeft hij het nog buiten hem moeten stellen en zich moeten behelpen met inlichtingen van den „depati", die . . . . „mij alles trachtte te verklaren", wat niettegenstaande schrijvers kennis van „verwandte Anschauungen" weinig resultaat schijnt gehad te hebben! We zullen echter Maloe nog even zijn mond laten houden, om eerst op te helderen wat schrijver in het slot van zijn mededeelingen over deze séance onduidelijk bleef, aangezien ook Maloe dit blijkbaar niet gedaan heeft.

„Nach Abschlusz der Zeremoniën wurde ein Schaukelfest veranstaltet, „Timbang" genannt". — Daarbij werden de kop van een geslachte geit met „padi" en andere eterijen te zamen in een mand gedaan en deze op het ééne eind van den schommel geplaatst, terwijl op het andere einde de moeder met het zieke kind plaats nam. — De beteekenis hiervan ligt nog al voor de hand, en is niet anders geweest dan het nemen van „een proef op de som" na de bezweringsséance, zooals dit steeds gebeurt. Door de bezwering werd getracht de door booze invloeden geïnfecteerde ziel van den zieke weder gezond te maken, d.i. terug te brengen in een toestand zoo rein als die van een foetus of pasgeboren kind gedacht wordt, zooals ik uitvoerig in „de Koeboes" beschreef. De *sidi* of religieuse heelmeester fungeerde hierbij als kenner van het contact met en de verlangens van de hoogere wezens. Hij alleen is bij machte te vernemen wat gedaan moet worden om die kwade invloeden c.q. geesten te bewegen zich van den zieke af te laten. In het onderhavige geval zullen de gestelde voorwaarden geweest zijn het slachten van een geit, een zekere hoeveelheid rijst, op bepaalde wijze toebereide andere spijzen, het in orde brengen en arrangeeren van bepaalde versierselen, enz. Wat hiervan bezield gedacht wordt (zooals de kop van de geit, de rijst, enz.), werd nu afgewogen tegen de beterende of genezen gedachte ziel van den zieke. Alleen de *sidi* of *malim* kan zien en weten of daarbij aan de verlangens der ziekte-veroorzakende krachten is voldaan, d.w.z. alleen hij kan „afwegen" en „overwegen" (van beide begrippen is „timbang" het stamwoord) of zij voldoende bezworen zijn, zóó dat zij den zieke voortaan met rust zullen laten en hem in de gelegenheid zullen stellen te genezen. — Vandaar dan ook dat dit „schommelfeest" *timbang* heet. — Gemeend wordt, dat de zielestof van al die etereijen en lekkernijen door de geesten wordt geconsumeerd; het publiek doet zich daarna te goed aan de materieele restanten dier offers. De mystiek wil, dat men zich voor zoo'n restant godenmaal in zijn beste plunje steekt. Met daartoe geschikte ingredienten dezer offers worden

kinderen bestrooid of ingewreven: er blijft daarin altijd nog wel iets hangen wat tot heil kan strekken.

„Man hatte, wie es scheint, irgendein Gelübde gemacht an den Depati Cato (wer das sein soll, blieb mir unklar), dasz eine Ziege geopfert und dasz geschaukelt werden sollte, falls die Krankheit verschwinde". — Neen, de „Depati Cato" zal dit hebben voorgeschreven als wilsuiting der hoogere machten en tevens als voorwaarde voor de genezing van den zieke, welke hij vernam gedurende de introductie- of diagnose-séance, die Prof. Schebesta niet meemaakte, en welke is voorafgegaan aan de door hem bijgewoonde driedaagsche voorstelling. Want met „*Depati Cato*" werd (wordt) niemand anders bedoeld dan de *sidi* of *malim*. — „Cato" of „kato" is de dialectische uitspraak van „kata" (= zeggen), en „dépati kata" beteekent niet anders dan: hoogere zegsman, spreekbuis der geestenwereld, i.c. de religieuse heelmeester, malim of sidi.

Zie, zoo lastig is de verklaring dier termen en ceremoniën niet, mits men slechts iets meer afweet van de zeden en gewoonten, de taal en de hoogere wetenschap der Koeboes.

„Honderden hantoe's (natuurgeesten) zijn er, zeide de oude Maloe", en hij verdeelt ze in drie soorten, waaraan hij ten slotte nog andere toevoegt, n.l.:

1. „de boschgeesten („Hantu Rimbă") trekken door het bosch in menschengedaante. Hun lichaam is met lange haren begroeid, het gezicht bedekt met een lange baard. Hun tanden zijn als takken (zoo groot), waarmee zij menschen verscheuren". — Typisch is, dat Maloe hier het woord „rimba" op zijn Koeboe-„Haegsch" weergeeft met „Rĭmbă" (= rimbee)[1].

2. „de „Hantu Tinggi" of „Peleburu" kunnen niet gezien, doch wel gehoord worden. Hun roep is een luid ho, ho. Ook zij verslinden menschen". — „boeroe" beteekent jagen, najagen, vervolgen. — De „hantoe pĕmboeroe" (= mĕmpĕrboeroe, mĕlĕboeroe, pĕlĕboeroe) is een spook in hondengedaante met het gelaat steeds naar den hemel gekeerd, zooals een maanblaffer of maanjanker doet, vandaar zijn langgerekt geroep van hōō! of hōē! — Ik begrijp niet, hoe deze ééne geestsoort indentiek verklaard kan worden met de groep van „Hantu Tinggi", wat letterlijk „hooge(re) geesten" beteekent.

3. „de derde soort zijn de „Hantu Orang", dus menschspoken.

[1]) Zie „de Koeboes" onder „Koeboe-concilies".

„wap" genaamd. — „Wap" ontstaat uit een vergaan lijk en is als een nevel. Men kan de „wap" niet zien, wel echter hooren. Niet uit ieder lijk ontstaat een wap. Slechts de booze .... wordt een wap. Overigens kan men reeds tegen den avond van den dag der begrafenis bemerken wat voor een mensch de doode was. Meldt zich dan tegen den avond de „Hantu Wap" [1]), dan weet men dat hij .... een booswicht geweest is".

Dit nu lijkt me, in aanmerking genomen de goedaardigheid en groote verdraagzaamheid der Koeboes alsmede het periodiek veel voorkomen van „wap" boven begraafplaatsen, een hun volkomen onaannemelijk toegeschreven harde oordeelvelling over hun afgestorvenen. „Wap" of „oewap" is het gewone woord voor damp, wasem, stoom, en deze is steeds zichtbaar. Waar men reeds op bepaalde plaatsen begraaft, zijn inlandsche kerkhoven als regel open vlakten met lage beplanting er op. Het komt vaak voor, dat er 's morgens vroeg of tegen den avond over zoo'n plek een mistbank hangt. Algemeen heerscht het Inlandsche volksgeloof in onzen archipel (zoowel te Batavia als in de diepste binnenlanden) dat dan de zielen of geesten der afgestorvenen zich daarin boven hun graven onzichtbaar verpoozen. Het zou zeer ontactvol zijn dan een Inlandsch kerkhof te betreden. Doch dat die „wap" ontstaat uit vergane lijken, alleen hoorbaar en niet zichtbaar is [2]), slechts zielen van booswichten zich als „wap" vertoonen, in dezen zin een „hantoe wap" bestaat, en menschspoken „wap" genoemd worden, dat alles lees ik nu voor het eerst in Prof. Schebesta's „Orang Utan".

„Buiten deze hantoe's, waaraan nog waterhantoe's kunnen worden toegevoegd, onderscheidt men nog de „setan" of „ziekte-hantoe"". — *sètan* beteekent niet anders dan duivel (satan).

„Op den namiddag, toen de laatste ceremoniën van het bersalih zouden worden afgehandeld, trokken drie mannen met den doekoen voorop er op uit, om den „setan Belis Nahrung" het bosch in te jagen (in het bosch te brengen), om hem voor de aanstaande ceremoniën gunstig te stemmen, opdat het kind genezen zou".

De woorden „sètan" en „bèlis" (= iblis) beteekenen beide duivel. — „Nahrung" zal wel moeten zijn *ngaroeng* of *mèngaroeng* = doorkruisen (van een bosch). — Hier zal dus bedoeld zijn een „hantoe ngaroeng", d.i. een kwade geest, die het bosch doorkruist. Jammer

[1]) Dus niettegenstaande het lijk nog niet vergaan is?

[2]) Heeft de verhaler mogelijk willen zeggen, dat een Europeaan deze en andere geesten toch niet kan zien?

dat de schrijver niet vermeldt, wat deze patrouille meenam om dien geest gunstig te stemmen, zoodat nu niet duidelijk is, welke kwade geest precies bedoeld wordt.

Als laatste geest wordt genoemd de „Balek Bernang Langit (Bär ?)", door wien de maansverduistering ontstaat, omdat deze dan de maan opeet. — „Bij zoo'n gevaar spreekt de malim het djampi uit om de maan te helpen". — Ik vermoed, dat er dan wel meer zal gebeuren dan dit alleen. — De hier bedoelde kwade geest zal wel *Njaror* zijn, wiens naam men beter doet niet uit te spreken, en die er uitziet als een beer (= „Bĕruang") met lange slagtanden, en die op de bliksem als rijpaard uit den hemel (= „Langit") stormt. Deze eigenaardige kwade geest beschreef ik reeds in „de Koeboes" onder „Amuletten". — Van iemand, die behekst is, zegt de Koeboe: „dibĕroeang".

„In verband met de vrees voor en het geloof aan geesten bloeit de magie, het bezweren of djampi. Overal en door allen wordt het djampi uitgeoefend. Voordat de „doekoen sedi" van buiten komend de trappen der woning opklom, murmelde hij een djampi-formulier. Iedere nieuw-aangekomene sprak het djampi uit over het zieke kind; overigens werd het djampi bij elken nieuwen koortsaanval door allen herhaald" [1]). — Hieruit, alsook uit de omschrijving van het woord „djampi", die Prof. Schebesta in zijn „Protomalayen" geeft, zou men afleiden, dat „djampi" synoniem is aan het uitspreken van een bezweringsformulier. Wie echter ooit het djampi zag toepassen, weet, dat het djampiën van een zieke is: het besproeien van dien zieke met speeksel, dat in het volksgeloof algemeen beschouwd wordt als een zetel van de zielestof c.q. zielekracht, als regel gepaard gaande met het uitspreken van een of ander bezweringsformulier als versterking van het djampi.

„Naar mijn oordeel zijn de Koeboes buitengewoon geraffineerde Sjamanisten. Uit de vreemde voorstelling over de „wap", het doodsspook, dat zich slechts uit het lijk van den boozen mensch vormt, wordt ons de zielenvoorstelling der Koeboes begrijpelijker". — Hierover onderrichtte de oude „Balang Malu" zijn gast als volgt:

„Als de mensch sterft, ontsnapt de „Halus" uit het hoofd. Uit den naam blijkt, dat deze „Halus" een nietig klein wezen is, dat in het lichaam pleegt te wonen („halus" = klein). — De „Halus" wandelt in de richting van den zonsondergang (naar het westen), en moet over een brug („Guntung"). — Als hij met schuld beladen is („Berdusa"), valt hij zeker in den ketel met kokend heet water.

[1]) Dan zal hij een maansverduistering de bevolking den malim hierbij wel niet in den steek laten.

en gaat ten gronde. De onschuldige bereikt den anderen oever".

„Als men droomt, gaat de „Halus" uit wandelen". — „Als een slapende door een ziektehantoe overvallen wordt, komt de „Halus" niet meer terug, zoodat de mensch sterft. Daaruit blijkt voldoende, dat tijdens de slaap de „Halus" zich buiten het lichaam ophoudt, hij is dus de droomziel, derhalve ook de eigenlijke ziel. — Dieren hebben geen „Halus". — Buiten de „Halus", die men ook „Roh" noemt, dient de „Ujawa" nog vermeld te worden. Men zeide, dat die in de keel zit, en te vergelijken is bij een klepel van een schel (klok). Ik vermoed, dat men de stembanden daarmee bedoelt of beter gezegd de spraak. Ook de adem of ademhaling („napas") wordt als levenselement aangegeven".

Ik meen uit deze weergave der Koeboesche zielevoorstelling te mogen afleiden, dat het den ouden Maloe heel wat moeite gekost zal hebben om Prof. Schebesta dit alles bij te brengen. Maar men moet wat overhebben voor een goeden klant!

Ten slotte sprak Maloe in dit verband nog van „Toehan, tot wien de Koeboe ook zou bidden, als hij in nood verkeert, wel is waar niet in woorden, doch slechts in zijn hart". — Hoe een Koeboe en trouwens ieder weinig ontwikkeld mensch, die daarbij (daardoor) juist naar een „houvast" zoekt, hem dit levert zonder gebeden en zonder hier en evenmin boven de aarde een Godheid te kunnen noemen [1], wordt niet nader toegelicht, waarop direct volgt: „Daaruit behoeft nog lang niet de gevolgtrekking gemaakt te worden, dat die beschouwing over Toehan (God) van de Maleiers afkomstig is, wat echter mogelijk kan zijn". — Nu, die mogelijkheid aanvaard ik ten volle.

Om weer te geven wat nu wèl de juiste lezing in deze is, mogen hier enkele aanhalingen volgen uit hoofdstuk XI van „de Koeboes", waarin ik sub A uitvoerig de hoogere wetenschap van den malim beschreef, alsmede uit mijn „Vervolg-Koeboes".

De *malim* c.q. *de sidi* dient in de eerste plaats een juiste en heldere voorstelling te hebben van de ontwikkelingsstadia van het menschelijk embryo en foetus.
Ieder mensch bestaat uit *sipat* (= materie) + *roh* (= geest, denkvermogen) + *njawa* (= ademhaling).

Het lichaam, de materie, duidt men aan met „sipat". Wat wij onder „ziel" verstaan, is bij den Koeboe iets tweeledigs en bestaat uit „njawa", d.i. de ademhaling, die nooit het lichaam verlaat dan alleen

[1]) Vergelijk het begin van hoofdstuk IV.

als iemand sterft, en uit „roh", d.i. de geest (het denkvermogen), die zich tijdelijk uit het lichaam kan verwijderen en her- en derwaarts ronddwalen, b.v. bij droomen. — De „roh" en „njawa" van een lichaam zijn echter toch onafscheidelijk aan elkaar verbonden, behooren bij elkaar, en de één kan bij algeheele afwezigheid van de andere niet bestaan, evenals zij te zamen met een bepaald lichaam (sipat), waarbij zij behooren, een levend mensch vormen. — Ook hier bestaat het idee, dat men iemand niet plotseling mag wekken, daar dit de oorzaak van iemands dood kan zijn, want het is mogelijk dat de „roh" dan afwezig is. — Door iemand plotseling te wekken, kan dan de „roh" de gelegenheid benomen worden om behoorlijk in zijn „sipat" terug te keeren.

Onder „napas" verstaat men dat wat van de „njawa" door gewone ademhaling wordt uitgestooten, waaraan men herkent, dat de „njawa" nog in het lichaam is, dat iemand leeft.

Verder moet de „malim-pĕngasoe" of „sidi" een duidelijk begrip hebben van en zich goed kunnen indenken in iemands afsterven, want dan leert de hoogere Koeboewetenschap:

„wat van het water is, keert naar het water terug", zooals zweet, urine, die overblijfselen zijn van het vruchtwater, dat weer een overblijfsel is uit den tijd toen de vrucht nog „water" was;

„wat van de aarde is, keert tot de aarde terug", zooals de materie, het lichaam, het bloed;

„wat van het vuur is, keert tot het vuur terug", zooals het gezichtsvermogen;

„wat van den wind (lucht) is, keert tot den wind (lucht) terug", zooals de „njawa" en „roh". — Deze verlaten van uit het hoofd het lichaam door de zeven openingen [1]. „Njawa" en „roh" gaan dan naar den hemel (*sorga*), en ontvangen daar bij God (*Radja Njawa*) vergelding voor goed of kwaad.

Hoe die vergelding voor goed of kwaad plaats heeft, en hoe het daar bij Radja Njawa in zijn verblijf boven de wolken uitziet en toegaat, weet men niet, en men tobt zich evenmin af om zich daar een voorstelling van te maken of die te geven [2]. Een Koeboe maakt

[1]) Een der voor Prof. Schebesta „onverstaanbaar" gebleven bezweringsformulieren (salèh) der Boelian-Koeboes geeft dit typisch weer met: „*De zevenvoudige voedster van het lichaam* (d.w.z. de *njawa* + *roh*, die door zeven openingen het lichaam „voeden" en kunnen verlaten) *ontvliedt* (als iemand sterft, het lichaam van) *uit het hoofd.* — *De zevenvoudige is* (*zijn*) *als broers,* (*en*) *verlaat* (*verlaten*) *het lichaam als tegen elkaar geklemde tweelingen*".

[2]) Conform Schebesta's bevinding, zie begin van het volgend hoofdstuk.

zich daar niet druk om, want is men dood, dan keeren de njawa en roh, evenals het lichaam terug tot een toestand van rust, en gelijk het lichaam ten slotte verdwijnt en opgelost wordt in de groote materie, zoo verdwijnt geleidelijk ook de kracht van de njawa en roh (d.w.z. hun zelfstandig bestaan, hun bemoeienis met het aardsche), om zich ten slotte op te lossen, geheel op te gaan in den „Radja Njawa", wat men zou kunnen vertalen door Algeest, Wereldziel, Wereldkracht. — Men zou kunnen zeggen: hun verdwijning houdt gelijken tred met de steeds meer verflauwende herinnering van de aardsche wezens aan hen, d.i. aan hun afgestorven nabestaanden.

Bij den Koeboe bestaat echter wel het idee, dat men iemand na zijn dood moet vereeren door hem op verschillende wijzen te herdenken, daar de doode het zijn nabestaanden anders lastig kan maken; want evengoed als de „Roh" bij 's menschen leven reeds tot dwalen geneigd is, zoo kan hij na iemands dood ronddolen om zijn nabestaanden goed of kwaad te doen, al naarmate men den doode herdenkt dan wel hem negeert of hem onaangenaam is.

Het zich verdiepen in metaphysische beschouwingen ligt niet in den aard van den Koeboe; indien hij daartoe overgaat, dan is dit een gevolg van invloeden van buiten af. Want hoe wil een volk zich meer omlijnde idealen scheppen over een leven hiernamaals, zoo de basis daartoe bijna geheel ontbreekt, m.a.w. zoo men ze in dit aardsche bestaan niet kent. — Macht, grootheid, weelde, kunst, gemakken en genoegens, de Koeboes kenden en doorleefden zoo goed als niets van dat alles; stil, schuw, sober, teruggetrokken, en zorgeloos berustend in hun onvermijdelijk ellendig bestaan, en, in contact komende met de buitenwereld veelal geminacht, bespot en verdrukt. Zoo leidden ze hun bestaan, en daardoor bleef hun slechts het streven, aan alle bezielde wezens eigen, n.l. een leven zonder eenige illusie zoolang mogelijk te rekken; daardoor was ook de vrees groot voor ziekten en dood.

Thans [1]) komt hierin een ommekeer: onder invloed van buiten veranderen hun levensbehoeften, denkbeelden en inzichten. Het leeren kennen van stoffelijke welvaart doet begeerten, hartstochten, zelfbewustheid, bespiegelingen en idealen ontstaan, en tegelijk daarmee zal zich geleidelijk ook meer ontwikkelen een voorstelling van het leven na dit leven. — Zooals de zaken nu staan, zullen deze ideeën ontleend worden aan het Mohammedanisme, den godsdienst, die onder het Koeboevolkje steeds meer veld wint.

---

[1]) Ik schreef dit ruim twintig jaar geleden. (1907/1910).

Een goed begrip te hebben van de stadia van wording van een mensch, van zijn bestaan en van zijn afsterven, van de bestanddeelen waaruit de mensch geworden is, bestaat, en van de splitsing dier bestanddeelen bij overlijden, zich in dit alles goed te kunnen indenken, zóó dat hij zich ieder onderdeel, afgescheiden van al het andere waarmede het is verbonden of samenleeft, goed kan voorstellen, en er dus op kan inwerken, is het groote vereischte waaraan de malimpěngasoe of sidi moet voldoen; in die kundigheden is zijn geheele kennis vervat en daarin zit de kracht en macht, die van hem uitgaan. Want dan eerst kan hij weten waarom iemand ziek is, wat er aan iemand hapert, hoe op een en ander door kwade invloeden is ingewerkt. Eerst als hij zich ieder onderdeel van het menschelijk zijn absoluut goed kan voorstellen, zooals het in normale gevallen wezen moet, als hij dus weet hoe de ongeschonden zuivere geest (*soemangat soenting*), zooals die van een pasgeboren kind, er uit ziet, dan eerst kan hij opsporen wat er aan hapert, dan kan hij een zieke, op wiens geest (ziel) kwade invloeden inwerken, tot dat zuivere stadium terugbrengen, d.i. genezen, door alle invloeden of inwerkingen van booze machten op die eens zuivere (c.q. gezonde) ziel te verdrijven.

Met het woord „Halus" heeft dus Maloe niet anders dan getracht zijn onwetenden gast een beeld c.q. omschrijving te geven van de tweeledige onstoffelijke ziel (njawa + roh), want *haloes* beteekent niet „klein", zooals Prof. Schebesta beweert, doch: dun, fijn, teeder, beschaafd, en evenmin is de „Halus" dus „ein winziges Wesen".

Het westwaarts wandelen naar de hellebrug van de aan het lichaam (de materie) ontvloden ziel, kan slecht anders dan een Islamitisch toevoegsel zijn, waarop ik later terugkom. Als Maloe deze brug in dit verband ter sprake gebracht heeft, wat mij zeer onwaarschijnlijk voorkomt [1]), dan zal hij die *gantoeng* genoemd hebben als Maleische afkorting van „hangbrug", en niet „Güntüng".

De „materie" heet *sipat* en niet *sikat* (= kam, borstel), zooals Prof. Schebesta in zijn „Protomalayen" vermeldt.

De ademhaling heet *Njawa* en niet *Ŭjawa*, en de omschrijving hiervan [2]) doet denken aan het bekende Hollandsche gezegde, dat ik in Indië eens hoorde verhaspelen tot: „hij heeft de haan hooren kraaien, maar weet niet waar de klepel hangt".

Voegt men hierbij, dat het „winziges Wesen" *Halus* ook *Roh*

---

[1]) Vergelijk Hoofdstuk IV.

[2]) Zie bladz. 575.

genoemd wordt, en de *napas* zonder verdere toelichting „ook als levenselement wordt aangegeven", dan moet ik eerlijk bekennen niet te kunnen vermoeden in hoeverre „de vreemde voorstelling over de wap. het doodsspook" schrijver ophelderend heeft beïnvloed bij Maloe's explicatie van „de zielevoorstelling der Koeboes" [1]).

Dat dieren geen „Halus" c.q. ziel zouden hebben, klopt niet met het daarop volgend bij de Koeboes aan de boven-Kandang vernomen verhaal over een gestorven hond, die door kinderen tot het leven werd teruggeroepen, en waaruit later het „Malimwesen" zou zijn ontstaan. Ook op dit verhaal, alsmede op de daarna vermelde gewoonten bij het begraven, kom ik later uitvoeriger terug [2]), om mij thans te bepalen tot de quintessence der hoogere wetenschap van den Koeboeschen geestenbezweerder, waarvan Prof. Schebesta zoo'n verwarrend beeld geeft.

Zooals ik reeds aanstipte, wordt deze streek bewoond door en maakte schrijver hier kennis met twee soorten Koeboes, wier zeden en gewoonten en religieuse opvattingen zeer uiteenloopen, n.l. met de z.g. *Oeloe Kĕpajang-Koeboes* en de z.g. *Boelian-Koeboes*. — Hun verschillen in religieus opzicht meen ik in 't kort het meest overzichtelijk te kunnen aangeven in ondervolgenden staatvorm.

	Bij de Oeloe Kĕpajang-Koeboes.	*Bij de Boelian-Koeboes.*
1. Het afhandelen van een bezweringsséance heet	*bĕrmalim.*	*bĕrsalèh.*
2. De religieuse voorganger heet	*malim* of *malim pĕngasoe* (navolger van *Malim Koejoeq*).	*sidi* (navolger van *Kĕmuntan Dĕroe*).
3. Zijn vrouw, tevens zijn hoofd-assistente bij het afhandelen der ceremoniën, heet	*oeloebalang.*	*inang.*
4. De trommelslagers heeten	*bidoewan.*	boedjang-pĕrbih.
5. De bezweringsséances worden als regel gehouden in	de balai of de open lucht.	de hal van een groote woning.

[1]) Zie bladz. 574.
[2]) Vide Hoofdstuk V.

	Bij de Oeloe Kĕpajang-Koeboes.	*Bij de Boelian-Koeboes.*
6. De diagnose-stelling geschiedt door	den *malim-pĕngasoe* in de woning van de(n) zieke. — Hij bepaalt dan tevens waar, wanneer en welk soort van „bermalim" zal moeten plaats hebben.	den *sidi* na een korte introductie-séance van 3 à 4 uren, waarbij 5 à 6 salèh's worden afgehandeld, en waardoor „Antoe Boedjang Kiwas" en (of) een andere geest den sidi mededeelt, wat gedaan dient te worden.
7. De noodig geachte versierselen en eterijen .	zijn zonder uitzondering voor elke soort van „bĕrmalim" bepaald voorgeschreven.	varieeren tusschen een *ontjaq* plus een *sanggaran* of *balai pĕngasoe* (c.q. *balai boeroeng rasia*) of een te graven kuil, of meerdere hiervan tezamen, en bovendien nog andere, eventueel door de geesten noodig geachte en aan den sidi medegedeelde, hieraan toe te voegen versierselen en eterijen. Na afloop van de voorstelling laat men de antjaq en balai, met alles wat er op of in gelegd is, in de rivier afdrijven.
8. Het verloop der séances	geschiedt door het afhandelen van 33 salèh's in een bepaald voorgeschreven volgorde. (De Boelian-Koeboes noemen dit daarom „bĕrdikir").	geschiedt niet in een bepaald voorgeschreven volgorde. Slechts is noodig, dat alle 33 salèh's worden afgehandeld, en twee ervan steeds als nrs 1 en 2
	Geen enkele salèh dezer beide Koeboesgroepen komt in bewoordingen overeen, de zinnebeeldige beteekenis ervan is zeer verschillend.	
9. Het ronddansen (= bĕrĕntak)	bij en na elke salèh.	slechts bij en na die salèh's, waarbij de sidi dit voor het onderwerpelijke geval noodig acht.
10. Het „pantau soemangat"	door de *oeloebalang.*	komt niet voor.
11. De verlichting . .	laat te wenschen over in verband met het „lawang kĕtoetoep".	is als regel behoorlijk, en houdt verband met het „lawang tĕrboekaq".
12. De „proef op de som" na elke séance . .	bestaat steeds in het wer-	wordt genomen volgens

Bij de Oeloe Kĕpajang-Koeboes.	*Bij de Boelian-Koeboes.*
pen met één of meer eieren.	inzicht (inspiratie) van den sidi, en geschiedt *o.a.* door: *a.* het wegwerpen van een ei; *b.* het bedekken van neus en mond van den (zwaar) zieke met kleine kippenveeren; *c.* het *wegen* van de(n) patient (zooals Prof. Schebesta zag gebeuren); *d.* het hurken onder een met een doek overdekte fuik (alleen bij zwangere vrouwen); *e.* het hangen aan een soort rekstok (alleen bij licht zieke opgeschoten knapen); *f.* het op handen en voeten rondkruipen van de(n) patient in en langs de wanden van een ondiepe kuil.

Bovendien kennen de *Boelian-Koeboes* het „tindiq daboeng soenat rasoel" [1]), en als kwasi-besnijdenis het „diharoeskan sadja", waarom zij zich ook wel „Koeboe-Islam" (Mohammedaansche Koeboes) noemen. En in deze Koeboes aan de boven-Kandang nu meende schrijver onvervalschte exemplaren van hun ras te (zullen) zien, toen hij van Pangkalan Bajat verder reizende, meldde: „Mijn gastheer had woord gehouden, toen hij zeide, dat hij mij bij de onvervalschte Koeboes zou brengen"! [2]).

Resumeerende constateerde Prof. Schebesta bij deze Koeboes:

1e. dat aan de monding der Baharrivier van één der beide Koeboedorpen nog slechts eenige restanten te zien waren, en dat hij aan de boven-Kandang in een Koeboenederzetting van een twaalftal flinke woningen belandde, welk dorp in hoekvorm gebouwd was, zóó dat

[1]) D.w.z. „het doorsteken van de oorlellen bij meisjes, het tandenvijlen en de *Mohammedaansche* besnijdenis". — Dit laatste in den vorm van het „diharoeskan sadja". — Zie „de Koeboes" betreffende deze en andere vreemde uitdrukkingen in dit vergelijkend overzicht voorkomende.

[2]) Zie bladz. 531.

men aan de rivierzijde een open ruimte of plein had gelaten, d.i. dus eenzelfde dorpsaanleg als vroeger was gevolgd te Moeara Bahar Tandjong, waar toentertijd de Boelian-Koeboes verzameld waren;

2e. dat enkele der woningen in het Koeboedorp aan de boven-Kandang een soort hal hadden, blijkbaar bestemd voor het afhandelen van sjamanenceremoniën, evenals dit te voren het geval geweest was te Moeara Bahar Tandjong [1]), en dat ook inderdaad de door Prof. Schebesta bijgewoonde driedaagsche bezweringsséance zich hoofdzakelijk afspeelde in de hal van één dier grootere woningen;

3e. dat de hoofdsjamaan *sidi* (ten rechte *sĕdi*) heette, welke benaming alleen bij de Boelian-Koeboes voorkomt;

4e. dat bij de gehouden séances o.m. als versierselen gebruikt werden: een „Matte mit verschiedenen Gefäszen" (de *antjaq*), alsmede hangende aan een koord een „Miniaturhütte" (de *balai pĕngasoe* of *balai koeroeng rasia*) [2]);

5e. dat toen een geit geofferd werd, die door een paar mannen „nach etwa einwöchiger Abwesenheit" elders was aangekocht, als zijnde een door „Antoe Boedjang Kiwas" en (of) een of meer zijner collega's voor de genezing van de(n) zieke gestelde voorwaarde, welke de *sidi* zal vernomen hebben gedurende de voorafgegane diagnose-séance, welke Prof. Schebesta niet bijwoonde;

6e. dat niet geregeld werd rondgedanst;

7e. dat de localiteit vrij behoorlijk verlicht was;

8e. dat als „Abschlusz der Zeremoniën" een „Schaukelfest, Timbang genannt" werd gehouden;

9e. dat de daar in de buurt verblijvende groote „malim" *Maloe* deze belangrijke en langdurige bezweringsvoorstelling niet alleen niet leidde, doch dat deze bekende religieuse heelmeester daarbij zelfs niet eens aanwezig was: de „depati" verstrekte toen aan schrijver de gewenschte inlichtingen.

Dus kan met zekerheid worden vastgesteld, dat Prof. Schebesta aan de boven-Kandang een bezweringsséance of uiting van hoogere Koeboewetenschap meemaakte bij de z.g. Boelian-Koeboes, terwijl hij hieromtrent later naderen uitleg vroeg aan en verkreeg van den „malim" *Maloe*, die de geestelijke voorganger was (is) van een heel andere religieuse Koeboe-richting, en dien de Boelian-Koeboes niet als hun sjamaan erkennen, als zijnde hij geen *sidi*, doch een *malim* van de Oeloe Kĕpajang-Koeboes. Kortom, Prof. Schebesta zag de

[1]) Zie bladz. 537.
[2]) Zie bladz. 568 en 580.

praktijk der hoogere Koeboewetenschap bij de Boelian-Koeboes en vergaarde zijn theoretische kennis hieromtrent bij den geestelijken voorganger der Oeloe Kĕpajang-Koeboes, n.l. bij zijn vraagbaak „Oeloebalang Batin Maloe". — Geen wonder dus dat hij, hoe elementair ook, hierdoor reeds kwam tot een verwarrende weergave van het Koeboesjamanisme, en bij over het „bĕrdikir", „bĕrsalèh" en „bĕrmalim" der Koeboes schreef als over begrippen en handelingen van volkomen dezelfde beteekenis, en hij in de verhouding van „malim" en „sidi" een hierarchie zag van eenzelfde soort van geestelijke voorgangers!

HOOFDSTUK IV.

Nènèq Kĕbajan alias Nènèq Bongkoq.

„Gebeden kent men niet. Een Godheid kon men mij noch hier noch boven de aarde noemen [1]). Men noemde mij weliswaar herhaaldelijk een „Toehan" of ook een „Toehan Allah". Dit laatste is natuurlijk een Mohammedaansche beïnvloeding (Einsprengling) [2]). Van Dongen noemt de Godheid der Koeboes *Raja Njawa* [3]). Het komt mij echter voor, dat de Godheid van beide volksstammen [4]) de heden reeds vergeten *Nenek Bonko* of *Nenek Kĕbaian* is. Bij beiden is nog de mythe bewaard gebleven, dat deze oude grootmoeder (nenek) in de maan woont, den draad spint, die tot aan de aarde zou reiken, waarmede zij de menschen wil vangen. Een witte muis bijt echter den draad door, daar grootmama in slaap geraakt (is). Volgens de Semilai woonde Menek Bonko vroeger op aarde. Toen zij alle slechtheden onder de menschen gewaar werd, vertrok ze naar den hemel" [5]). Aldus Prof. Schebesta in zijn „Protomalayen".

Toen ik dit gelezen had, wreef ik mijn oogen eens uit. Had ik goed gelezen? Nènèq Kĕbajan alias Nènèq Bongkoq in het brein van een ethnoloog verheven tot de vermoedelijk thans vergeten (hoofd)-Godin

---

[1]) Vergelijk bladz. 575.

[2]) Zoo natuurlijk vond schrijver dit na zijn beschrijving der zielevoorstelling (vide bladz. 575) anders nog niet.

[3]) Ten rechte: „Radja Njawa".

[4]) N.l. de Jakoedn en de Koeboes.

[5]) Of: naar de maan?

der Koeboes? Het kan vreemd loopen, maar dat zij ooit voor zoo'n promotie in aanmerking zou worden gebracht, zal dit grootje zelf zeker nooit hebben kunnen vermoeden!

Onwillekeurig schoot me bij het lezen hiervan mijn eigen Koeboetijd te binnen, toen ik als vrijgezel van tegen de dertig jaren dit volkje bestudeerde, en mij meermalen gevraagd werd, of ik getrouwd was, en hoeveel kinderen ik had. — Dit is vrijwel het eerste, waarnaar niet-intellectueele of nog niet Westersch georienteerde Oosterlingen informeeren. Als ik dan antwoordde, dat ik nog als bachelor en zonder kroost op deez' aardbodem rondwandelde, werd hierop veelal gereageerd met een stereotiep, half medelijdend en langgerekt „Oōōh"! of „Adōēh"!, wat zooveel wilde zeggen als: „Arme kerel, wat een bestaan!" Want Oosterlingen zien in het ongehuwd zijn of blijven van volwassen personen iets onnatuurlijks en onbevredigends, te meer wanneer zoo iemand een manspersoon in de volle kracht van zijn leven is, en hij een goede positie heeft. Van vrouwelijke zijde volgde dan veelal de raad: „Wendt U eens tot (doe eens een gelofte aan) Nènèq Kĕbajan of Nènèq Bongkoq, wie weet ...."! — En nu lees ik daar, dat ditzelfde grootje, dat „vrouwtje uit de maan" met een takkebos op haar rug, „die heute bereits vergessene Gottheit" van Jakoedn en Koeboes zou zijn! — „Vergeten" is ze heusch nog niet, maar een „Koeboe-Godheid" evenmin.

Op evenvermelde aanhaling laat Prof. Schebesta direct volgen: „Ik vind, dat er een groote overeenkomst tusschen *Nenek Bongko* en *Ja Pudeu* bij de Ple-Temiar bestaat. Hier is Ja Pudeu nog de Godheid, die alles geschapen heeft, die alles eenmaal ook vernietigen zal, die ook de vrouwelijke rechter der menschen is. Nog andere parallelen tusschen Ple-Temiar en Jakoedn-Koeboe doen mij vermoeden, dat er hier een samenhang bestaat, en dat „Nenek Bonko" vroeger eens een gelijke rol bij de Koeboe-Jakoedn speelde als Ja Pudeu bij de Ple-Temiar. Het is hier niet de plaats dit probleem nader te belichten".

Dat is wel heel jammer, want nu hooren we ook niets naders van die „andere paralellen", waarop het vermoeden van groote overeenkomst en samenhang tusschen Nènèq Bongkoq en Ja Pudeu gebaseerd is.

In zijn beschrijving van de „Religion der Kubu" behandelt Prof. Schebesta in zijn „Orang Utan" de mythe van Nènèq Kĕbajan alias Nènèq Bongkoq uitvoeriger, en vertelt hij: „Op mijn vraag wat met

de roh, de ziel, geschiedt, wisten de mannen zoogenaamd [1]) niets te antwoorden. Ze bleven stom. Ik trachtte de zaak van een anderen kant aan te pakken door de vraag, hoe men het zwarte in de maan noemt, wie daar boven woont [2]). De mannen haalden wederom hun schouders op. Ze waren verlegen. Toevallig kwam er toen een oude vrouw de trap van de hut af, om water te gaan halen in de rivier. Zij had mijn vraag gehoord.

„Nenek Bongko", riep ze, en bleef bij ons staan.

„Is dat een man of een vrouw?"

„Een vrouw natuurlijk".

„Wat doet ze?" (Wat voert ze uit?).

„Zij spint een langen draad, die tot aan de aarde afhangt, opdat de menschen, door zich daaraan naar boven te trekken, tot haar kunnen komen. Een witte muis verhindert dit echter steeds, wijl ze dien draad doorbijt. De gemaal van „Nenek Bonko" heet „Begindali", hij is zwart".

„Van de zon beweerde het oudje, dat die de man is van de maan [3])".

De vrouw ging naar de rivier en droeg het water naar haar hut. Haar belangstelling was echter opgewekt, en zij luisterde verder naar mijn vragen. Ik vertelde den mannen, wat de Semilai over Nenek Kebajan (hier Bonko) wisten [4]). Toen had men het oudje moeten zien! — Ze kende de heele geschiedenis, zij het ook in wat andere nuance. Ik riep haar naar beneden. Ze vertelde: „sterft een mensch, dan gaat zijn „Angin" (wind) over een brug (*titian*), die over een ketel ligt, *Kawan lega* genaamd. Is het een booze ziel, dan valt ze er in, is zij goed, dan komt zij ongedeerd over de brug naar (in) de *Padang Siau* (een groen dal met weidevelden of tuin)". — Hoe het daar toegaat kon ik niet te weten komen [5]). „In den ketel is kokend water". — „Hoe lang de ziel in het water koken moest, kon ik evenmin

---

[1]) Zoogenaamd? — Zie bladz. 577.

[2]) Zooals we later zullen zien, staat deze vraag tot de vorige in geen enkel verband!

[3]) Wederom vraag ik mij af, wat dit alles te maken heeft met de eerst gestelde vraag, n.l. hoe het een ziel (de roh) vergaat?

[4]) Dus de vreemdeling luchtte eerst zelf zijn kennis over wat hij besproken wilde hebben, en de Koeboes stelden zich hiernaar in, conform mijn uiteenzetting in het begin van het vorige hoofdstuk.

[5]) Juist zooals ik in het vorige hoofdstuk vermeldde in de aanhalingen uit „de Koeboes", terwijl schrijver zelf zegt: „Een Godheid kon men mij noch hier noch boven de aarde noemen", vide den aanhef van dit hoofdstuk.

vaststellen. Het oudje meende, dat „Tohan" het vuur onder den ketel aanblies (onderhield) [1])".

„Wat voor geschenk die vrouw voor hare onthullingen ontving, weet ik niet meer. Het kwam mij echter van belang voor een foto te nemen van die oude gerimpelde figuur, die door haar weten alle jonge mannen beschaamd maakte, en mij het eerste aanknoopingspunt en houvast verschafte omtrent de religieuse ideeën der Koeboes".

Te voren had Prof. Schebesta ongeveer hetzelfde vernomen bij de Jakoedn. Ook daar was het een vrouw, n.l. „die Frau des Djukra", die hem had ingelicht omtrent „Nenek Kebajan (grootmoeder Kebajan), die vroeger onder de menschen woonde". — Ook „zij spint een langen draad, dien zij naar de aarde laat afhangen om daarmede menschen te vangen. De draad had reeds bijna de aarde bereikt, toen een muis hem stukbeet en zoo de menschen redde. — De Mantra's noemen het oudje in de maan ook „Nenek Bonko", eigenlijk echter „Gum Lanjud". — In de maan is een boom, zeggen zij, waaronder „Grootmoeder Kebajan" zit.. — Zij is wit (blank) en goed".

„Nevens haar kent men een „Nenek Gergassi", of ook „Belu" genaamd, die zwart en boosaardig is als een dier. Zij heeft groote tanden en lange ooren".

„Nenek Kebajan heeft de taak de booze zielen na den dood te straffen [2]) .... De ziel gaat naar Nenek Kebajan [2]), en moet ook daar een brug passeeren, die zoo smal is als het scherp van een mes (kapmes). Aan het einde hiervan gekomen, springt zij (de ziel) over een ketel met kokend heet water, *Kawa* geheeten. Deze sprong gelukt of mislukt al naar gelang de ziel goed of slecht is", enz.

De Semilai hebben eenzelfde beschouwing over het oudje in de maan als de Mantra. Die noemen de „riang-riang" (een krekel) ook „Nenek Kebajan". En dan volgt het verhaal, dat na den dood de ziel door het westen naar het onderaardsche gaat, genaamd „hri kemuid" [3]), waar twee „Raja" huizen. De ééne heet „Umat" en is de heer van het paradijs, de andere heet „Delach" en is de heer van de vuurplaats, de hel. „Verschijnt een ziel voor Raja Umat, dan stelt hij haar

---

[1]) Dit staat weer in geen enkel verband met het verhaal over Nènèq Kèbajan alias Nènèq Bongkoq!

[2]) Slechts in schrijvers verbeelding is dit het geval, waar hij nu eenmaal in Nènèq Kèbajan de thans reeds vergeten Godheid meent ontdekt te hebben. Van Koeboezijde kan dit m.i. onmogelijk beweerd zijn geworden, zooals ik hierna zal aantoonen.

[3]) Een woord „kemuid" ken ik niet.

de volgende netelige vraag: „Ben ik oud of jong"? — Antwoordt de ziel: „Gij zijt oud", dan slaat hij ze. Zegt ze: „Gij zijt jong", dan is alles in orde, en kan ze het paradijs binnengaan"[1]).

„De weg naar de onderwereld gaat over een brug, zoo smal en scherp als de scherpe kant van een kapmes, genaamd *Titi mato*. De reine ziel komt behouden over de brug in het paradijs. De met zonden beladen ziel plonst echter in den onder de brug zich bevindenden ketel met ziedend heet water, waar zij zoolang blijft, tot de laatste smet gedelgd is. Moet een arme zwaar met zonden beladen ziel lang gekookt worden, dan wordt zij tot wind of rook. Bij een korte uitkoking wordt zij een of ander dier, slang, pad of zelfs een steen. Ze komt echter nooit in het paradijs. Menek Kebajan kent hart en nieren van een ieder, niemand kan haar om den tuin leiden, niets blijft ongestraft".

Tot zoover Prof. Schebesta.

Ik vermoed, dat een ieder, die eenigszins bekend is met de mythen en sagen en metaphysische voorstellingen van Mohammedaansche Inlanders in onzen archipel, wel met verbazing zal gelezen hebben, dat schrijver deze verhalen als nieuw ontdekte zuiver Koeboesche religieuse denkbeelden lanceert. Die spraakzame oude vrouwtjes hebben als levende archieven harer omgeving betreffende allerlei geheimzinnige vertellingen, den vreemdeling hooren informeeren naar hoogere machten en mystieke krachten. — Hijzelf gaf aan, waarover hij het wilde hebben, dus hebben ze hemzelf eerst eens laten uitpraten, want vóór dien zullen ze niet begrepen hebben, waar hij heen wilde, en zeker niet, dat die vreemde gast verband zocht tusschen Nènèq Kĕbajan en de reis van 's menschen ziel naar het bovenaardsche. Maar elk dier door hem bedoelde verhalen afzonderlijk kenden ze wel, en toen hebben die praatgrage oudjes, met eene gemoedelijke vrijmoedigheid haar eigen, zich in het gesprek gemengd, zijn zij zelf aan het vertellen geraakt en hebben zij als trouwe bewaarsters ervan, haar eigen kennis gelucht over diezelfde sagen en mythen. — Om een algemeen bekende en vaste kern van zulke verhalen, weet haar mystieke aanleg veelal de meest fantastische combinaties te weven tusschen hoogere en aardsche wezens. En dan komt het er in zulke gevallen voor den Europeeschen toehoorder c.q. onderzoeker op aan te weten, waar de grens is tusschen „Wahrheit und Dichtung", en dit is hem slechts mogelijk als hijzelf de landstaal goed machtig is, zich vertrouwd ge-

[1]) De vorige verhaalsters hadden blijkbaar nog nooit van deze twee Raja's gehoord, en lieten alles aan Nènèq Kĕbajan over!

maakt heeft met de eigen denkwijzen dier bevolking, en hij bovendien beschikt over de noodige kennis van den die heidensche gemeenschap beïnvloedenden godsdienst, i.c. het Mohammedanisme.

Want al zijn vele Koeboes nog heidenen, de Islam heeft dit volkje reeds zoo zeer beïnvloed, dat in den loop der laatste tientallen van jaren de bevolking van meerdere Koeboedorpen geheel of gedeeltelijk tot dien godsdienst is overgegaan, wat niet te verwonderen valt, als men weet, dat rondom hen slechts Mohammedanen woonden (wonen), de Koeboes gaandeweg meer geregeld met hen in aanraking kwamen en honderden hunner reeds jarenlang met hen hadden verkeerd. — En toen het in deze streken volkomen veilig geworden was, voelde de inheemsche heidensche boschbewoner zich begrijpelijkerwijs meer aangetrokken tot den Oosterschen vreemdeling, met wien hij in rustige en gemoedelijke geaardheid meer gemeen had en die in ontwikkeling en denkwijzen hem veel nader stond, dan tot den op Westersche wijze naar wetenschap speurenden en gejaagden Europeaan, die gewapend met een notitieboekje en fototoestel eerst een stoel of andere zitplaats moet hebben, voordat hij zich eenigszins op zijn gemak voelt, om dan als regel nog niet eens een gezelligen boom op te zetten, maar .... vragen te stellen.

De Oosterlingen van elk ras of geloof kunnen, waar ook, onder het genot van een strootje of sirihpruim „bĕrdjongkok" (neerhurkende) of „bĕrsila" (met onder het lijf gekruiste beenen) genoegelijk kalm bijeen hokken, en dan honderd uit elkaar ongedwongen van allerlei vertellen over levensomstandigheden en wereldbeschouwingen, zooals zij zich die denken en veelal afhankelijk stellen van onbegrepen en bovennatuurlijke krachten. Gesprekken over ziekten en dood, c.q. over materie en ziel, zijn daarbij aan de orde van den dag. — Iedere niet-intellectueele Oosterling is in dit opzicht vrijwel gelijkelijk mystiek aangelegd, alleen: de Koeboe mist hierbij nog een bepaalde voorstelling omtrent het hiernamaals, hoe het er daar uitziet en toegaat, en wat hem (zijn ziel) daar te wachten staat. Dit nu weet de Mohammedaan wèl precies te vertellen, en deze zal dan niet nalaten door zijn beschouwingen heen zijn geloofswaarheden in te vlechten: hoe eenvoudiger des te pakkender, vooral wanneer het metaphysische, dus voor den Koeboe nog nieuwe begrippen zijn. Bij een beschrijving van zijn hemel en hel, en hoe men (de ziel) daar belandt, zal de Islamiet het verhaal van de „scherpe brug" natuurlijk niet onvermeld laten, en ik ben overtuigd, dat thans vrijwel iedere heidensche Koeboe dit brugverhaal kent. Doch als naverteller zal diezelfde Koeboe hieraan

weer zijn eigen ideeën als franje vastknoopen, want voor hem is en blijft zoo'n verhaal voorloopig nog slechts een stukje mystiek, een losse sage, zooals hij er zoovele kent, nog voortlevende naast en liggende buiten het verband zijner eigen religieuse denkbeelden en hoogere wetenschap, dus goed om door vrouwen oververteld te worden, maar waar een man uit een zeker soort van zelfrespect zich in het openbaar niet mee inlaat. — Hij heeft immers zijn wijze malim's (sidi's), en die weten het.

En zoo hoorde Prof. Schebesta uit den mond van oude vrouwen het *sirât*-verhaal, wat niet anders is dan een Moslimsche voorstelling van het laatste oordeel. Om dan in den Mohammedaanschen hemel te komen, moeten alle menschen over de *sirât* (= brug), die over het midden van de hel ligt, en die zoo smal is als de scherpe kant van een mes of als een haar. De boozen en ongeloovigen vallen er af in het eeuwige hellevuur, d.i. in handen van den duivel (*Iblis*). — Dit is het kernverhaal, waarbij het oude Koeboevrouwtje:

de ziel *angin* (= wind) noemt, want de hoogere Koeboewetenschap zegt omtrent iemands afsterven o.a. „bangsa angin poelang ka-angin" [d.i. wat van de wind (lucht) is, keert tot de wind (lucht) terug], en dat zijn de *njawa* (ademhaling) en de *roh* (geest, denkvermogen), die tezamen de „ziel" vormen [1]);

met *titian* (= vondertje) de smalle hellebrug bedoelt;

den ketel met kokend water betitelt met *kawah lêga* (en niet met „kawan lega", zooals Prof. Schebesta vermeldt, want dit laatste beteekent niets) [2]), waarmede wordt weergegeven een open krater, het hellevuur, waarover de smalle (scherpe) brug ligt; — en

de hemel weergeeft met *padang sian* = schitterend glanzende vlakte.

„Die Frau des Djukra" kent hetzelfde Mohammedaansche kernverhaal, en noemt:

de brug zoo smal als het scherp van een kapmes;

den ketel met ziedend water *Kanca* (ten rechte *kangka*), welk woord hetzelfde beteekent als „pangkalan" = afscheep- of landingsplaats, i.c. voor de zielen, die vergeefs getracht hebben over die scherpe brug heen te komen;

---

[1]) Zie bladz. 576.

[2]) *Kawan* = makker, kameraad.

Kawah = groote ijzeren ketel, krater, hel. — (De „malim" *Maloe* spreekt i.c. van *kwali* (= koeali) = aarden of ijzeren pan, die in de keuken gebruikt wordt).

Lêga = open, vrij, ruim, onbezet.

het paradijs een vruchteneiland.

De derde zegsvrouw betitelt de brug, die in den weg naar de onderwereld ligt en zoo smal is als de scherpe kant van een kapmes, zeer juist met *Titi mato*[1]), en knoopt aan dit verhaal nog vast, hoe het de zielen in dien ketel met kokend water vergaat, al naar gelang ze meer of minder met zonden beladen zijn.

Opmerkelijk is, dat in de aan dit brugverhaal toegevoegde Koeboe-franje vermeld wordt, dat de buiten de Koeboe-religie staande „*Tohan*" (= *Toehan* = de God der Islamieten) het vuur onder den ketel onderhoudt (aanblaast, aanwakkert)!

Heidensche primitieve (bosch)volken zijn als regel zeer mystiek aangelegd, en, zooals dit overal het geval is, zijn de vrouwen dit doorgaans in nog meerdere mate dan de mannen. Zij kunnen zóó geheel opgaan in en meeleven met allerlei wat ze aan geheimzinnigheden vertellen, dat ze dan zelf oprecht gelooven aan de werkelijke waarheid harer verhalen, zij het ook vaak slechts momenteel. In zulk een sfeer verkeerende wordt het in zoo'n samenleving als een gebrek aan veronderstelde wellevendheid beschouwd, als een toehoorder met het medegedeelde zou spotten of den inhoud daarvan zou omzetten in een pertinente schrikaanjagende gedachtenwisseling, vooral als zooiets geschiedt door een jongere tegenover een oudere[2]). Dat „die Djukra-Alte" ontdaan was, toen schrijver haar „grausam" plaagde en op den proef stelde inzake het hellebrug-verhaal, lag dus nog al voor de hand. — Ziehier het weergegeven dialoog:

„Gij zijt al oud, grootmoeder, en zult weldra sterven", begon ik op barschen toon.

„Ja, mijnheer", meende het oudje.

„En dan komt gij in den ziedenden ketel".

„Wel neen, mijnheer, waarom zou ik daarin moeten?".

„Gij zijt slecht geweest, en hebt vele zonden op uw geweten, gij komt in den ketel terecht!".

Nu keek het oudje mij zeer ernstig aan, en zei met sidderende stem: „Praat toch niet zoo, mijnheer! Ik ben geen slecht mensch. Wat heb ik dan voor kwaads gedaan? Heb ik iemand geslagen? Heb ik gestolen? Ben ik niet goed geweest voor mijn kinderen en kleinkinderen? Wat heb ik gedaan? Praat toch niet zoo, mijnheer!".

---

[1]) *Titi* = vonder.
Mato = *mata* = de scherpe kant van een mes.

[2]) Vide hoofdstuk II „Vervolg Koeboes".

„Maar komen er dan bij jullie geen misdaden voor, en zijn er dan geen slechte menschen onder jullie?", vroeg ik.

„O zeker, mijnheer, zulke menschen echter gelooven niet aan Nenek Kebajan en aan het ziedende water in den ketel".

„Evenals bij ons, dacht ik bij mijzelf, en zweeg".

Dit onderhoud getuigt wel van onbekendheid van den schrijver met de psyche van zijn vertelster, die hierna zeker niet heel veel meer zal hebben losgelaten aan dien jongeren, kritischen en haars inziens weinig fijn voelenden vreemdeling.

Zoo zal een ieder, die iets van den Islam afweet, in het hierboven door Prof. Schebesta vermelde omtrent de beide „Raja's" *Unat* en *Delach* dadelijk herkennen een variant op het verhaal van de beide Mohammedaansche doodsengelen *Nakīr* en *Monkar*, die den gestorvene, in zijn graf gelegd, direct komen afvragen of hij een goed Muzelman geweest is. Zoo ja, dan zal de overledene antwoorden door onberispelijk de Mohammedaansche geloofsbelijdenis op te zeggen, waartoe een ongeloovige of niet braaf geleefd hebbend Mohammedaan ten overstaan dier doodsengelen niet in staat is. De goede Islamiet blijft dan „rusten" tot den jongsten dag. Iedere andere doode wordt dan met gloeiende ijzers gekastijd als voorproef van de eeuwige verdoemenis.

Unat en *Delach* doen sterk denken aan de Mohammedaansch-Inlandsche namen *Amat* en *Dollah*, die voor een Koeboe heel wat gemakkelijker te onthouden zijn dan zulke vreemde namen als *Nakīr* en *Monkar*. De Koeboe zal dus hebben hooren vertellen, dat een doode kort na zijn begrafenis wordt ondervraagd om hem op de proef te stellen. — Maar hoe? — Die Arabische formule zal hem (haar) te geleerd geweest zijn, dus verzon hij (zij) in plaats daarvan de zinlooze „verfängliche Frage": „Ben ik oud of jong?".

Zooals ik reeds eerder opmerkte, is het keeren van het gelaat naar het Westen voor deze streken iets specifiek Islamitisch.

Wie *Nènèq Kĕbajan* dan wèl is?

Prof. Schebesta vermeldt in zijn „Orang Utan", dat met *Nenek Kebajan*, *Nenek Bonko* en *Guni Lanjut* dezelfde persoon (Godheid) wordt bedoeld, en dat de krekel *riang-riang* ook *Nenek Kebajan* wordt genoemd. Een vertaling dezer benamingen kan reeds veel ophelderen, nl.:

nenek (ten rechte *nènèq*) = grootmoeder of grootvader;

kĕbajan (Javaansch) = (dorps)bode;

nènèq kĕbajan beteekent dus letterlijk „grootmoedertje (post)bode". Ze is dan ook niet anders dan het oude grootje, dat in de Maleische handschriften voor postillon d'amour speelt, en meestal bloemen verkoopt.

Nenek Bongko (ten rechte *nènèq bongkoq*) is „het krom gebogen of gebochelde grootje", dat de inheemsche bevolking dezer streken in de volle maan ziet, met een takkebos op haar rug.

Van *Guni Lanjud* (ten rechte *goeni landjoet*) is de vertaling: „het lang naar beneden hangend vlastouw".

Kiang is de naam van een krekel, die een zeer doordringend en lang aanhoudend snerpend geluid voortbrengt. — Een snaterend oud wijf wordt in deze inlandsche wereld veel bij zoo'n krekel vergeleken, en..... Nènèq Kĕbajan heet zich bij voorkeur te manifesteeren in de gedaante van zoo'n krekel, als ze een uitstapje naar de aarde maakt!

Haar benamingen duiden er derhalve reeds op, dat ze is: de schutspatrones van verliefden, de personificatie van het huwelijksmakelaarschap, de aartskoppelaarster uit de Maleische verhalen, wier tusschenkomst hier op aarde zoo herhaaldelijk (zij het ook in stilte) wordt ingeroepen.

Zij is gehuwd met *Begindali* (ten rechte *Baginda Ali*), wiens naam in het Maleisch „zijne gelukzaligheid, de hoogverheven edele", en in het Koeboedialect ook „zijn doorluchtigheid de mensch" beteekent. Minder had zij het in haar positie toch ook slecht kunnen doen, terwijl het voor haar pleit zich zoo'n wederhelft gekozen te hebben!

Dat haar hoogere macht zich van uit haar woonplaats (de maan) bedient van een draad, om daarmee ongemerkt de verliefden aan één te strengelen, en zelfs haar wezen vereenzelvigd wordt met de aan dien draad gegeven benaming van „goeni landjoet", is dunkt me ook nog al begrijpelijk. Zoo ligt het, van sagen-standpunt uit bezien, eveneens voor de hand, dat zij bij haar subtiele werkzaamheden last heeft van geheimzinnige tegenwerking, i.c. veroorzaakt door een kracht, die zich hult in de gedaante van een muis, wier naam Prof. Schebesta wel niet noemt, doch die in verband met de haar toegeschreven functie den opmerkelijk symbolischen naam draagt van *tikoes ambang boelan*. (*tikoes* = muis; — *ambang* = tegenwerken, belemmeren; — *boelan* = maan). — Blijven hartewenschen van verliefden onvervuld, dan zal dit nooit geweten worden aan deze steeds hulpvaardige postillon d'amour, doch wèl aan de kracht (n.l. van de mystieke muis), die op zoo geniepige wijze het zinnebeeldig tot stand gebracht (te brengen) contact doorknabbelt.

Ook heeft deze schutspatrones als alle hoogere machten in de mythologie haar „tegenhanger", want „neben ihr kennt man (volgens Prof. Schebesta bij de Jakoedn, doch dit is eveneens bij de Zuid-Sumatraansche bevolking het geval, en ook den Koeboes bekend.) eine *Nenek Gergasi* oder auch *Belu* genannt, die schwarz und bösartig ist wie ein Tier. Sie hat grosze Zähne und lange Ohren". — *Gergassi* (ten rechte *gĕrgasi*, een Sanskrietwoord) is de naam van een fabelachtig geslacht van menschenetende monsters met slagtanden, door de Maleiers ook gebezigd als scheldnaam voor de oorspronkelijke bewoners van Kĕdah. — *Belu* (ten rechte *bĕloe*) beteekent striemen door slaan opgeloopen, of plekken op de huid door knijpen en na baden. — Dat deze kwade geest zwart is, ligt in den aard der zaak, want bij den Oosterling is alles wat kwaad is zwart, en alles wat goed en mooi is wit of blank. — Vandaar ook, dat Nènèq Bongkoq wit is. — Zoo zijn zelfs de personen, die de gevaarlijk scherpe hellebrug moeten passeeren volgens de Islamieten reeds te voren geteekend met witte en zwarte gezichten, al naar gelang zij onder de goeden of kwaden gerangschikt worden.

Nènèq Bongkoq woont met haar gemaal op de maan, en van de zon wordt beweerd, dat deze de echtgenoot van de maan is. — Dit overblijfsel van natuuraanbidding komt nog veel voor in Indonesische verhalen. Maar dan volgt hieruit toch, dat zon en maan in den gedachtengang der Koeboes nog een trapje hooger staan dan het liefdesgrootje, waarin Prof. Schebesta de vergeten Godheid vermoedt gevonden te hebben, want hoe zeer gezocht en gewaardeerd ook, zij is toch slechts een bewoonster van de maan.

Waar ook op de wereld worden bij af te leggen eeden steeds de hoogste en machtigste Godheden, geesten of krachten aangeroepen. In het echt Koeboesche eedsformulier zijn deze: „boemi, boelan, bintang, matahari saksi-ilah akoe, kalau ...." (aarde, maan, sterren en zon, zijn mijn getuigen, als ....). Nenĕq Kĕbajan wordt hierbij niet genoemd, en terecht.

Het laatstbedoelde oudje laat Prof. Schebesta aan het eind van haar brugverhaal zeggen: „Nènèq Kĕbajan kent hart en nieren van een ieder, niemand kan haar misleiden, niets blijft ongestraft". — wat met het brugverhaal niets, maar dan ook heelemaal niets te maken heeft. Door een dergelijke teboekstelling zou men in de meening gebracht worden, dat Nenĕq Kĕbajan op zijn minst genomen de noodige bemoeienis heeft met de zielen der afgestorvenen, wat alleen volgens schrijvers gedachtengang begrijpelijk is, omdat het hem immers wil

voorkomen, dat zij „die bereits vergessene Gottheit" is. — In een heel ander verband echter is de inhoud van dezen slotzin wel verklaarbaar, want hoe zou Nènèq Kĕbajan haar intermediair behoorlijk kunnen verleenen, als het binnenste der menschen voor haar eens geen open boek was? Bovendien zal de cathegorie van aardbewoners, die haar tusschenkomst inroept, er wel voor zorgen haar volledig mededeeling te doen van de intiemste hartsgeheimen. Dat „niets ongestraft blijft", komt, zoo in het algemeen gesproken, niet voor haar rekening, want daartoe mist ze de macht van religieuse Godheid. Slechts degenen, wier wenschen door haar vervuld werden en die hun daarbij gedane geloften niet zijn nagekomen, verbeuren hierdoor haar genegenheid, en een Koeboe, wiens verliefde gemoed nog weinig op standvastigheid kan bogen, zal zich daaraan niet gauw blootstellen: men kan nooit weten ....!

Nu we gezien hebben, wie *Nènèq Kĕbajan* alias *Nènèk Bongkoq* dan wèl is, zal het geen bevreemding meer wekken, dat Prof. Schebesta alleen van meer bejaarde vrouwen zijn inlichtingen verkreeg over deze bovenaardsche huwelijksmakelaarster, want in de Inlandsche wereld, waarin hij zich toen bewoog, zijn het juist die oudjes, die op dit ondermaansche als koppelaarsters fungeeren en het meest met deze patrones te maken hebben c.q. voor anderen haar hulp inroepen. In elke dorpsgemeenschap treft men als regel een of meer oudere vrouwen aan, die in dit opzicht een bepaalde reputatie genieten, want daarvoor zijn noodig tact en kennis van goede omgangsvormen. Manspersonen leenen zich daar niet toe, ten minste niet in het openbaar: zij houden zich, zij het vaak kwasi, afzijdig van dit „oude-wijven-gedoe", wat niet wegneemt, dat menige jongeling stikumpjes zich wel degelijk tot oude vrouwtjes wendt, als hij op zijn centje de sympathie van zijn hartelap niet kan winnen.

Vandaar dan ook, dat Prof. Schebesta inzake zijn informaties omtrent dit liefdesgrootje zoo weinig succes had bij de mannen, en hij bij hen steeds stuitte op een constant stilzwijgen, terwijl het juist oude vrouwen waren, die zich in deze zoo mededeelzaam toonden. — „Die Männer .... Sie blieben stumm. — Die Männer zuckten abermals mit der Achsel. Sie waren verlegen", tot .... een oude vrouw, die schrijvers vraag gehoord had en de trap van haar hut afkwam, riep: „Nenèq Bongkoq!" .... Jammer, dat schrijver er niet bij vermeld heeft, of dat oude vrouwtje hem gevraagd heeft of hij al dan niet vrijgezel was, want dit is vrijwel het eerste waarnaar dan ge-

informeerd wordt. In het bevestigend geval maakt dit zoo'n oudje nog spraakzamer omtrent de onderwerpelijke kwestie.

Typisch vooral is, wat Prof. Schebsta in dit verband van zijn grooten voorlichter, den „malim" *Malor* mededeelt, n.l.: „Die Mythe von der Nenek Bonko war auch Malu bekannt, doch brachte er sie nicht mit der Schöpfung in Verbindung". — De Koeboes zijn volgens schrijvers oordeel „auszerordentlich abgefeimte Schamanisten", doch desniettegenstaande heeft deze „eerwaardige" drager hunner hoogste wetenschap het blijkbaar beneden zich geacht om dien „onwetenden" vreemdeling inzake zijn waanvoorstelling over Nènèq Bongkoq naar den mond te praten. — Doch Prof. Schebesta heeft ook dit niet aangevoeld. Hij had nu eenmaal Nènèq Bongkoq „ontdekt", bij de Jakoedn zoowel als bij de Koeboes, en bleef, ondanks deze duidelijke wenk van zijn vraagbaak, zich vastklampen aan zijn idee, dat zij mogelijk de thans reeds vergeten Godheid dier stammen was!

Waar echter de geleerdste en meest eerbiedwaardige mannen bij uitsluiting de beoefenaars en dragers zijn der hoogste wetenschap, i.c. van den religieusen heelkrachtigen eeredienst, en waar de vrouw door haar wezen voor zoo'n gewichtig en veelomvattend ambt ongeschikt geacht wordt en zij hoogstens kan fungeeren als helpster van den hoogepriester, daar kiest zoo'n gemeenschap zich geen vrouwelijk personage tot Godheid of hoofd-God (hoofd-geest), want zelfs als zoodanig blijft ze dan toch steeds „vrouwelijk" in haar wezen, d.w.z. iets tweede rangs. — Zoo'n keuze zou ten eenenmale in strijd zijn met de door dit volkje gedachte inferioriteit der vrouw, ook in wetenschappelijk opzicht. Als schutspatrones voor verliefden is zoo'n vrouwelijke hoogere macht wèl op haar plaats, als zijnde volkomen in overeenstemming met het vrouwelijke idee, haar wezen, aanleg en geaardheid.

Maar à propos, waar schrijver de veronderstelling lanceert, dat Nènèq Kĕbajan alias Nènèq Bongkoq „die heute bereits vergessene Gottheit" zou geweest zijn, daar had het toch op zijn weg gelegen aannemelijk te maken, hoe een Koeboegemeenschap, die haar eeredienst van af overoude tijden zóó minutieus en angstvallig bewaard heeft, er toe kwam haar hoofd-God of hoofd-geest als zoodanig volkomen in het vergeetboek te plaatsen. Dus mogelijk een decadentieverschijnsel? — Neen, zegt Prof. Schebesta: „Tatsächlich handelt es sich um keine Dekadenz". — Maar dan moet ik verklaren, dat ik zijn gedachtengang niet kan vatten, — wat zoo heel erg niet is, want Nènèq Bongkoq zal er haar minnespel-intermediair wel niet om

staken, en geen rechtgeaard Koeboe zal er over denken deze hoogere huwelijksmakelaarster tot „Godheid" zijner religie te verheffen. Mocht schrijver er nog over denken het promotorschap dezer zijnerzijds haar toegedachte rehabilitatie te aanvaarden, dan kan hij er m.i. zeker van zijn, dat hij hiervoor van Koeboezijde geen enkel blijk van instemming zal ontvangen, tenzij mogelijk van dat ééne oudje, dat hij fotografeerde en aan wie hij een geschenk gaf voor haar onthullingen, welke hem het eerste aanknoopingspunt en houvast verschaften omtrent de religieuse ideeën der Koeboes, en die door haar weten de mannen beschaamd had gemaakt!

Toen ik op 1 Mei 1926 te Djambi op eens bezoek kreeg van den oud-Pangéran van Mangsang, het gewezen bendehoofd Raden Pamoeq, den malim Maloe, tezamen met den Chinees Thè Kim Yan [1]), werden er behalve veel oude ook nieuwe koeien uit de sloot gehaald, en vertelde Maloe o.a. van den „toean doktor blanda asing" [2]) (Prof. Schebesta), dien hij ongeveer een jaar te voren ontmoet had, en die net als die vroegere (Dr. Hagen) hem van alles en nog wat betreffende de Koeboes gevraagd had. Beiden waren volgens hem „onze taal" niet goed machtig, en „de dokter van het vorige jaar" had zich o.m. zeer geïnteresseerd voor Nènèq Bongkoq (Kĕbajan).

„Barangkali boedjang!" („Dan was hij wellicht vrijgezel!"), merkte de oud-Pangéran schertsend op. — En toen ik dit bevestigde, reageerden zij beiden hierop als uit één mond met een lachend: „itoe dia"! („Daar heb je het!").

HOOFDSTUK V.

Waren de oorspronkelijke Koeboes al dan niet een nomadiseerend volkje zonder religieusen eeredienst?

In tegenstelling met Dr. Hagen en met mij beantwoordt Prof. Schebesta deze vraag in zijn meer principieele „Protomalayen" ontkennend, waarbij hij zich opvallend autoritair en apodictisch tegen Dr. Hagen keert. — In zijn meer beschrijvende „Orang Utan" geeft hij het bestaan hebben der z.g. wilde nomadiseerende Koeboes toe.

---

[1]) Vide bladz. 563—564.

[2]) = „Niet-Hollandschen Europeaan Dokter".

doch blijft hij als onaanvaardbaar achten, dat deze „religionslos" waren, niettegenstaande hij hieromtrent een zeer duidelijke mededeeling uit den mond van Koeboes noteerde.

„Ongetwijfeld zijn de Koeboes een eigenaardig volk, doch lang niet zoo dat zij een zoodanige rol in de ontwikkeling der menschheid konden spelen als hun door enkele onderzoekers[1]) wordt toegeschreven". — „De onderzoekers[1]), die beweren, dat de Koeboe in enkele tientallen van jaren van diermensch tot de hoogte zijner tegenwoordige beschaving zóó snel opklom, hebben de gewichtigste factor in deze zaak niet gekend; deze baseert zich op de overeenkomst der Koeboes met de Jakoedn op Malaka. Jakoedn en Koeboes zijn één volk, hun materieele en economische beschaving is gelijk, gelijk is hun religie en taal, en gelijk zijn hun physieke eigenschappen".

Best mogelijk. — Ik kan dit niet beoordeelen, doch vreemd is het, dat de snelle opkomst der Koeboes in de eerste plaats zou moeten worden toegeschreven aan hun groote overeenkomst met de Jakoedn, waarvan zij zichzelf niet bewust zijn, terwijl ze met dit volk geen enkel contact hebben!

„De overeenkomst kan men tot in kleinigheden nagaan (aanwijzen). Dat de Koeboes en de Jakoedn van huis uit een en dezelfde taal spreken, daarover verkeerde ik geen oogenblik in twijfel". — niettegenstaande die „taal van huis uit" bij de Koeboes voor schrijver „unverständliche Beschwörungen" waren, en hij zoo herhaaldelijk gewone Maleische en (of) Koeboesche woorden verkeerd of stuntelig in Latijnsche karakters weergeeft!

In zijn „Protomalayen" zegt Prof. Schebesta: „Die Muttersprache der Kubu und Jakoedn ist das Malayische. Sie haben das reinere Malayisch bewahrt". — „Ten aanzien van de Koeboes wordt dit toegegeven en zijn er geen gronden aan te wijzen voor de bewering, dat zij ooit een andere taal dan het Maleisch gesproken hebben. Wat Hagen als waarschijnlijk hiervoor aangevoerd heeft, is door van Dongen reeds weerlegd, zoodat de bewering als zouden de Koeboes het Maleisch van de omwonende Maleiers hebben overgenomen, als onbewezen moet worden afgewezen". — „Bei den Jakudn liegt die Sache weniger klar", want bij hen is de taal meermalen sterk beïnvloed geworden door die der omwonende Negrito's en Mon Khmer, doch bij alle Jakoednstammen is de religieuse taal steeds dezelfde: de tooverspreuken zijn Maleisch". — Zou schrijver die bij alle

[1]) Hier worden wederom geen namen genoemd.

Jakoednstammen dus wèl begrepen hebben? — Zijn Koeboe-bevindingen dienaangaande gelezen hebbende, is dit nauwelijks aan te nemen.

Dit onderscheid in taaleigen bij Koeboes en Jakoedn ontgaat me, waar ik in mijn „Vervolg-Koeboes" er reeds op wees: 1e. dat de djĕnang's als representanten der in de buurt wonende andere bevolkingen de Koeboedialecten steeds sterk hadden beïnvloed [1]), en 2e. dat men naar verhouding juist in de Koeboe-salèh's („Sprache der Religion", „Zaubersprüche") nog de meeste „eigen woorden" aantreft. Bovendien is het opmerkelijk, dat in „das reinere Malayisch" dezer voor schrijver onverstaanbare religieuse taal zulke specifiek Javaansche en Arabische woorden voorkomen, welke in het gewone Maleisch van Zuid-Sumatra niet gebezigd worden.

„Gleich ihre Religion und Sprache". — „Die Vergleich kann man bis in Kleinigkeiten führen". — 't Is mogelijk. — Ik kan echter niet vermoeden op welke „Kleinigkeiten" hier gedoeld wordt, doch waar Prof. Schebesta niettegenstaande (en mogelijk juist door) de voorlichting van zijn factotum Maloe, een nog zoo bitter weinig helder beeld verkreeg van de elementaire hoofdzaken hieromtrent, daar zal de rest, d.i. de beweerde overeenkomst gebaseerd op die ongenoemde „Kleinigkeiten", wel naar rato zijn. En het zal geen verwondering baren, dat iemand, die zoo weinig ter zake kundig, beschouwingen durft leveren over taal, religie en oorspronkelijk beschavingspeil der Koeboes, even lichtvaardig nog een stap verder gaat, en zich laat verleiden tot het beoordeelen van andermans werk, c.q. bevindingen en inzichten over datzelfde volk.

„Dat er vroeger z.g. „wilde" Koeboes waren, die in de bosschen een nomadenleven leidden, kan niet betwijfeld worden, nadat van Dongen zoo'n groep ontmoet heeft. Het zij nadrukkelijk vermeld, dat dit echter de eenige keer is, en voor en na van Dongen heeft niemand ooit „wilde" Koeboes gezien". — Tusschen haakjes wordt hier vermeld: „Einen flüchtigen Besuch bei „wilden" Kubu schilderte der Holländische Regierungsbeamte Tassilo Adam", — doch niet, dat dit plaats vond in 1921 in de Tabirstreek (boven-Djambi)!

„Op grond van het (dit) bericht van dezen onderzoeker (d.w.z. van mij) werden door andere geleerden allerlei „unangebrachte Theorien"

---

[1]) In „de Koeboes" nam ik als bijlage op een verklaring van het Rawasche rentjongschrift, dat toentertijd, door jeugdige Koeboes in die streken veel gebezigd werd als liefdesschrift, wat toch zeker wel een zeer sterke beïnvloeding van Redjangsche zijde aantoont.

opgesteld, welke de beschaving in een scheef daglicht stelden". — Ik kom er hier dus nog al goed af. Die „andere geleerden" hebben i.c. misdaan.

Hierna volgt een ongeveer twee en een halve pagina lang citaat uit mijn „Ridan-Koeboes", waarna schrijver vermeldt: „Jammer genoeg heeft de onderzoeker deze horde niet in hun kamp kunnen gadeslaan, en bovendien was het bezoek bij hen slechts vluchtig (vorübergehend). Van Dongen meende zelf, dat door een langer verblijf onder hen wellicht nog meer uit hen te halen zou zijn geweest, en mogelijk waren ook in religieus opzicht ideeën aan het licht gekomen, die onder de gegeven omstandigheden verborgen bleven".

Als ik hen niet in hun „kamp" had kunnen gadeslaan, hoe zou ik dan in staat geweest zijn hun primitieve verblijven, hun doen en laten aldaar, alsmede mijn tocht daarheen te beschrijven? Over zooveel fantaisie heb ik nooit kunnen of willen beschikken.

Ik heb naar aanleiding hiervan er mijn „Ridan-Koeboes" nog eens op nageslagen, doch nergens kon ik daarin een bevestiging vinden van deze beweringen van Prof. Schebesta. Dat ik bij de z.g. Ridanners in religieus opzicht op een volslagen *niets* bleef stuiten, is mij later volkomen opgehelderd, toen ik de religieuse grondslagen, denkbeelden en handelingen der overige Koeboes had leeren kennen, zooals ik een en ander in „de Koeboes" en „Vervolg-Koeboes" beschreven heb. — Het merkwaardige nu is, dat hoe deze schrijver ook zijn best tracht te doen het vroeger bestaan hebben van dit *niets* op religieus gebied bij de Koeboes weg te redeneeren en te ontkennen, *hij dit zelf*, ondanks alles, *nog eens komt bevestigen*!

„De Ridanhorde is de eenige bekende wilde Koeboehorde, alle andere Koeboes staan hier beslist tegenover met een beschaving, zooals ik ze zooeven in het kort geschilderd heb, en zooals zij door van Dongen uitvoeriger beschreven werd. — Het gaat niet aan die kleine horde tegenover de geheele Koeboegemeenschap uit te spelen, vooral (niet) wijl ze niet voldoende langdurig en evenmin onder voldoende gunstige omstandigheden onderzocht zijn kunnen worden".

Uit dit betoog kan moeilijk anders geconcludeerd worden, dan dat schrijver voor zijn eigen beschrijving van en oordeel over allerlei Koeboes (die ganze Kubuschaft!) deze factoren dus wèl in voldoende mate aanwezig acht. — „Ook de Ridanhorde is een overblijfsel van de in de bosschen verdreven en schuw geworden Koeboes, die voor (door) de vervolgingen der Maleiers de schuilhoeken der wildernis opzochten, en nog niet den moed hadden, zich vreedzaam te vestigen,

zooals hun broeders dit reeds sedert langen tijd gedaan hadden"!

Dat in de „Orang Utan" het bestaan hebben van wilde nomadiseerende Koeboes wordt toegegeven, is al veel, want in de „Protomalayen" tapt Prof. Schebesta hieromtrent uit een heel ander vaatje. Hierin heet het: „Von den Kubu wird behauptet dasz sie ursprünglich keinerlei Pflanzungen angelegt haben, sondern ein wildes Nomadenleben führten, ähnlich wie die Negrito auf Malakka. Man lasse sich durch solche Behauptung nicht irreführen. Ein diesbezüglicher Beweis ist nämlich noch gar nicht erbracht worden. Nur die Ridan-Kubu, sagt van Dongen, hatten keine Pflanzung. Das ist der einzige bekannte Fall". — En verder: „Ich lege nochmals den Finger darauf, dasz nur *einmal* eine solche rückständige Gruppe beobachtet worden ist. Ferner beachte man, dasz nach Eintritt geregelter Verhältnisse auf Sumatra die wilden Kubu verschwunden sind. — Sie existieren heute nicht und früher herrschten nur Gerüchte über sie, die noch dazu von Malayen stammten. — Auszer van Dongen hat niemand wilde Kubu je gesehen".

Dit is niet juist. — Schrijver zelf vermeldt in zijn „Orang Utan", dat de „eerste ontdekker" in 1823, die „andere reiziger" vijftien jaren later, en in 1877/1878 de Midden Sumatra-Expeditie allen de Koeboes indeelden in tamme of gevestigde en wilde of nomadiseerende Koeboes. — Ook controleur Hens kende wilde Koeboes. Op bladz. 161 van zijn werk vermeldt Dr. Hagen in een noot: „Die nomadisierenden wilden Kubu zwischen Tabir, Mërangin und Tëmbësi stehen nach brieflicher Mitteilung von Kontroleur Hens nicht mehr ganz so tief wie die Ridaner". — En de heer Tassilo Adam in 1921 in de Tabirstreek? — Ik was mogelijk de eenige, die in de gelegenheid was, ze wat nauwkeuriger gade te slaan.

De zin en inhoud dezer beide aanhalingen, — zijnde een vooropstelling van feiten ter weerlegging van Dr. Hagens zienswijze, waarbij par acquit de conscience mijn exceptioneele waarnemingen worden ingelascht, welke echter nog afdoende bewezen dienen te worden(!), — zouden niet doen vermoeden, dat dezelfde schrijver in het begin dezer verhandeling [1]) over zichzelf en over mij vermeldt: „Gewisz kann ich keine tiefe Kenntnis der Kubu durch einen dreiwöchigen Aufenthalt unter ihnen für mich in Anspruch nehmen. Darum schätze ich die Förderung meiner diesbezüglichen Kenntnisse um so höher ein, die

[1]) D.i. in zijn „Protomalayen".

mir in Djambi durch den dortigen Residenten van Dongen zuteil wurden. Mit ihm konnte ich wiederholt verschiedene Kubuprobleme besprechen. Van Dongen ist nämlich der einzige, der eine tiefgehende Kenntnis der Kubu für sich in Anspruch nehmen kann, da er 20 Monaten lang unter ihnen arbeitete".

Dat vroeger slechts door Maleiers verspreide geruchten de ronde deden over (deze) nomadiseerende Koeboes, moet ik ten stelligste ontkennen. Juist mijn kennismaking met de „Koeboe Sĕmandoe" of de „Koeboe Dĕpati Aroes" (want zóó noemden de z.g. tamme Koeboes deze hun nog zwervende confraters) was een der voornaamste factoren, welke het mij vergemakkelijkte een beter inzicht te krijgen in het gemoedsleven der Koeboes, zooals ik dit beschreef in het 2e hoofdstuk van de „Vervolg-Koeboes". — Mocht echter Prof. Schebesta onder de Koeboes der door hem bezochte streek ooit geïnformeerd hebben naar het bestaan (hebben) der z.g. (wilde) „Ridan-Koeboes", dan zal zoo goed als zeker niemand begrepen hebben, wie hij daarmede bedoelde, want de Loemoeroes, ontstaan uit de samenvloeiïng der Kloempang-, Ridan- en Tingkip-rivieren, vormt met deze rivieren één stroomgebied, waaraan voor Inlanders van elders den naam der „Kloempang-Koeboes" verbonden is, omdat deze daar verreweg de talrijkste en meest geciviliseerde stam vormen, die echter in mijn tijd met de rondzwervende „stinkerds" van de boven-Ridan geen enkel contact onderhielden.

Sedert zijn deze z.g. Ridanners inderdaad van den aardbodem verdwenen, en voor zoover mij bekend als gevolg van twee met een tusschenpoos van ongeveer drie jaren (tusschen 1905 en 1908) onder hen uitgebroken pokken-epidemieën, waarbij de eerste maal hun stam gedund zou zijn van ± 110 op ± 30 personen, terwijl door de tweede epidemie het restant van dezen stam zou zijn weggevaagd. Deze wetenschap heb ik niet van Maleiers, doch van de Koeboes zelve. De eerste epidemie werd mij in al haar ellende persoonlijk medegedeeld en gedemonstreerd door de resteerende „Ridanners", terwijl ik de tweede catastrophe vernam van Koeboes in de boven-Batang Hari Lĕkostreek, wier terreinen grenzen aan die der Kloempang-Koeboes.

Juist is dus schrijvers bewering, „dasz nach Eintritt geregelter Verhältnisse auf Sumatra die wilden Kubu verschwunden sind", d.w.z. zulke nog volkomen nomadiseerende stammen, want elders vindt men thans nog wel van die trekkers, n.l. in de bosschen langs de Sĕmangoes- en Lakitan-rivieren, alsmede in het uitgestrekte boven-Djambigebied, doch deze hebben allen reeds (kleine) aanplantingen, zij het dan ook

soms nog niet van rijst. — Van het bestaan dezer nog vrij primitieve Koeboestammen, wier boschstreken tot nog toe door de Europeesche industrie vrijwel ongerept gelaten bleven, schijnt schrijver echter weinig af te weten, want op het schetskaartje, voorkomende in zijn „Orang Utan", worden voor hen zelfs geen terreinen aangegeven! — Het eenige wat hij van de Sĕmangoes- en Lakitan-Koeboes weet te vertellen is de „gewaardeerde mededeeling" van de zijde van de bemanning van de boot, waarmede hij van Palembang naar Pangkalan Bajat stoomde, dat bij deze Koeboes de blaaspijp in gebruik zou zijn. Dit blaaspijp-intermezzo zal ik, als zijnde van geen belang, niet verder weergeven. Alleen zij hieromtrent even aangestipt, dat die blaaspijpen gemaakt zouden worden van *graman*- (ten rechte *ngĕraman*- of *mĕraman*-)hout, en dat de daarbij gebezigde pijl *pasar* zou heeten. — Ik ken voor „pasar" geen andere beteekenis dan markt of marktplaats. — Een pijl heet *panah*, en de kleine soort, welke men uit een blaasroer schiet, wordt *damaq* of *anaq damaq* genoemd.

„Hagen kann sich mit der Ansicht der Dekadenz der Kubu nicht befreunden. Gewisz, eine solche Dekadenz wie er sie schildert [1]), ist ein Ding der Unmöglichkeit, aber ein so sprunghafter Aufschwung [2]), wie er nach seiner Konstruktion für die zahmen Kubu hätte gewisz stattfinden müssen, ist ebenso ein Unding. — Tatsächlich handelt es sich um keine Dekadenz, aber auch um kein sprunghaftes Emporschnellen der Kubu [3]), denn niemals stand die Kubuschaft auf einer so niedrigen Kulturstufe wie es uns Hagen glaubhaft machen möchte, zu welcher Stufe er nur durch gewaltsames Abstrahieren gelangt ist".

Aldus Prof. Schebesta in zijn „Protomalayen", terwijl hij als naprater van de hem door Maloe opgedischte Koeboewijsheid zelf weet te verhalen van verwilderde en „verdierlijkte" Koeboes, zij het dan ook door een gedwongen „voorbijgaand schijnnomadisme" als gevolg van „slechts" vijf of meer eeuwen geduurd hebbende vervolgingen, waaraan zij zouden hebben blootgestaan!

En wat vermeldt schrijver nu in zijn „Orang Utan"?

„Overigens vertelde men [3]) aan de Kandang, dat de Koeboes oorspronkelijk slechts het „djampi" gekend zouden hebben, niet echter de dikir- en salih-ceremoniën. Zij zouden die groote ceremoniën

---

[1]) En hij kon zich daarmee „nicht befreunden"?!

[2]) Het is mij onbegrijpelijk hoe Prof. Schebesta dit Dr. Hagen in den mond kan leggen. Dr. Hagen beweert juist het tegengestelde, zie bladz. 610

[3]) Deze „men" kan (kunnen) slecht anders dan een Koeboe (Koeboes) geweest zijn.

vroeger reeds daarom niet hebben kunnen uitvoeren, omdat hun woningen slechts heel kleine boschhutten waren [1]. Eerst later, zoo meende men, zijn deze ceremoniën ontstaan. Eens speelden kinderen onder een hut, waar een hond gestorven was. De kinderen meenden, dat dit dier slechts ziek was, en wilden het door hun spel weder gezond maken, en zoo waar, het werd weder levend [1]). Dat spel noemde men „Bermalim Kuju". Zoo ontstond het malimwezen bij de Koeboes".

Dus toch ? ? — In 't kort dus vrijwel gelijkluidend aan wat ik in de „Ridan-Koeboes" vermeldde ?, n.l.: „Tegen (zware) ziekten en den dood kennen ze geen ander genees- of voorbehoedmiddel dan vluchten. Geneesmiddelen hebben en kennen ze niet, laat staan iemand, die ze weet toe te passen. Alle ziekten moeten vanzelf overgaan . . . . Vóórdat de pokken-epidemie onder hen uitbrak, vertelden ze mij, was er een Koeboe, die de kunst verstond van „djampi-djampi", d.i. door bespuwen een zieke genezen, maar die was ook aan de pokken gestorven, en nu kende niemand die kunst meer". — Later ontstond het „Bermalim Kuju-Spiel", zooals ik het uitvoerig beschreef in „de Koeboes", toen het echtpaar „Malim Koejoeq" en zijn vrouw „Rĕbijah" een jongen hond (= koejoeq), dien zij onder hun hut dood vonden liggen, tot het leven teruggebracht. — „So kam das Malimwesen unter den Kubu auf", waarvan Prof. Schebesta een uiting gezien meende te hebben in de „dreitägige Schamanenzeremonie" aan de boven-Kandang. Dus in den grond precies hetzelfde proces van niets tot iets op religieus gebied, zooals ik dit beschreef in de „Vervolg-Koeboes".

Dat hij als R.-K. priester, zonder zelf een behoorlijk onderzoek in te stellen mijn uiteenzetting hiervan niet kon aanvaarden, laat ik nog tot daar aan toe en vind ik begrijpelijk, maar waar hijzelf in zijn „Protomalayen" zegt: „Meiner Meinung nach sind die Ueberlieferung und Erzählungen der Protomalayen über Völker- und Kulturmischung mehr zu werten, als man es bislang getan hat". — daar ontgaat het me, dat hij mijn zienswijze onaannemelijk blijft achten, nu deze hem bevestigd werd door een vrijwel gelijkluidende

[1]) Toch wel merkwaardig, dat door schrijver bij dit volkje de toeneming in omvang hunner godsdienstige ceremoniën afhankelijk gesteld wordt van c.q. evenredig aan den groei hunner behuizing van primitieve boschhut tot flinke woning, alsof „in den goeden ouden tijd" die „hut" een beletsel was voor het „bermalim" van dien gestorven hond! — Maar à propos: hoe zou dit „kinderspel" mogelijk geweest zijn, als die hond geen „Halus" gehad had?! — Zie bladz. 575 en 579.

mondelinge Koeboemededeeling, te meer waar hij direct daaropvolgend uit den mond van dezelfde en meest geciviliseerde Koeboes begrafenisgewoonten noteert [1]), welke slechts denkbaar en verklaarbaar zijn bij een oorspronkelijk „religionslos" volk, dat toen tevens nog een nomadenleven leidde.

Bovendien was het voor hem „verhältnismässig leicht, die Religion der Primitieven zu ergründen", omdat hij „verwandte Anschauungen" kende. Aan dit „Ausnahmevolk" schonk hij zijn bijzondere aandacht, omdat bij de Koeboes „das Religionsproblem insofern besonders interessant" is, wijl men dit volk soms heeft willen laten doorgaan voor „das einzige religionslose Volk auf Gottes weiter Erde". — Maar dan zou het toch vanzelfsprekend geweest zijn, dat, — waar hij toen zoo'n mooi aanknoopingspunt had, om die beweerde oorspronkelijke „Religionslosigkeit" van dit volkje zelf grondig te onderzoeken, — hij deze gelegenheid met beide handen had aangegrepen om die zienswijze zijner tegenstanders eens afdoende te weerleggen. — Was het onmacht of onwil, dat hem hiervan weerhield? — Mijns inziens beide. — Want is het niet zeer opvallend, dat Prof. Schebesta, — bij wien deze onderwerpelijke mededeeling niet in goede aarde kon vallen, en die hij dan ook in zoo twijfelenden zinsvorm weergaf, — beweert dit verhaal vernomen te hebben van een Koeboegemeenschap, die het hem vrijwel zeker *niet* verteld zal hebben?! — Om dit te bewijzen, dien ik even in herhalingen te treden.

Bij de z.g. *Boelian*- of *Djambi-Koeboes*, dus ook in het Koeboedorp aan de Kandang, leidt de sjamaan, d.i. de *sidi*, den oorsprong zijner hoogere wetenschap af van zijn grooten eersten voorganger *Kĕmantan Dĕroe* van „kota Djambi", die met zijn echtgenoote (als *inang*) door het *bĕrdjanam* (d.i. een bezweringsséance, waarbij een kuil gegraven werd (wordt), om daarin den zieke te bezweren = „bĕrsalèh") zijn bovennatuurlijke kracht toonde, en hierdoor een doode tot het leven wist terug te roepen.

Een sjamaan van de z.g. *Oeloe Kĕpajang-Koeboes*, die *malim* of *malim pĕngasoe* [2]) heet, zooals schrijvers factotum *Maloe* er een was, volgt de door diens grooten voorganger *Malim Koejoeq* gegrondveste hoogere wetenschap, die haar oorsprong vindt in het door hem met zijne echtgenoote (als *oeloebalang*) te Oeloe Kĕpajang (d.i. vlak bij Pĕnamping aan de Lalanrivier) in het leven terugroepen van een dooden jongen hond (= *koejoeq*).

[1]) Zie bladz. 606 en volg.
[2]) *Pĕngasoe* van *asoe* = hond.

Deze twee religieuse richtingen van het Koeboesjamanisme houden zich streng van elkaar gescheiden, vandaar dat van de vroegere dubbeldoesoen Moeara Bahar het eene dorp (*Tandjong*) bewoond werd door Boelian-Koeboes, en in het andere (*Tĕlok*) de Oeloe Kĕpajang-Koeboes waren verzameld. — De sjamanen dezer beide religieuse richtingen ontweken (ontwijken) elkaar. — Daarom trof Prof. Schebesta bij de groote driedaagsche séance in het Kandangdorp zijn vraagbaak, den *malim* Maloe, daar niet aan, terwijl het afleggen van den betrekkelijk kleinen afstand tusschen zijn verblijf in het ladangcomplex aan de boven-Bahar en het dorp aan de boven-Kandang voor hem als Koeboe weinig bezwarend zou zijn geweest.

Na de bijwoning der driedaagsche bezweringsvoorstelling in het Kandangdorp, van welke séance schrijver niet anders begreep en noteerde dan wat hij aan uiterlijken vormendienst zag verrichten, ook al omdat de zeer weinig toeschietelijke *sidi* daarna op zoo onheusche wijze zijn verzoek om nadere inlichtingen afwees, wendde hij zich om uitleg van de hoogere Koeboewetenschap tot den voorganger der andere Koeboerichting, n.l. tot zijn vraagbaak *malim Maloe*, die hem in deze welwillend te woord stond. — Meer dan twee pagina druks wordt door schrijver uit Maloe's mond hierover opgeteekend, *en dan volgt daarop direct* de alinea, waarin wordt gebockstaafd de mededeeling over het „Bermalim-Kuju-Spiel", dat is dus iets specifieks betreffende de sjamanenrichting, waartoe *malim Maloe* behoort en waarvan hij een toonaangevend voorganger is, doch met den aanhef: „Uebrigens erzählte man am Kandang, dasz ....", waardoor Prof. Schebesta het dus wil doen voorkomen, alsof hij dit verhaal van de Boelian-Koeboes verkreeg, c.q. van den hooghartigen *sidi* aan de boven-Kandang, die hem na de door hem bijgewoonde séance zelfs geen naderen uitleg daarvan waardig keurde! — Deze zou hem nu wèl een inderdaad vrij juiste mededeeling hebben verstrekt, welke niets te maken had met de juist afgehandelde ceremoniën en evenmin sloeg op zijn eigen ritus, doch die betrekking heeft op het ontstaan en den groei der hoogere Koeboewetenschap bij (van) .... een andere, geheel buiten zijn gemeenschap staande religieuse Koeboerichting! — Onwaarschijnlijker kan het haast niet, en het opteekenen van dit verhaal omtrent het „Bermalim Kuju-Spiel" als basis van het malimwezen is dan ook niet anders verklaarbaar of aannemelijk dan uit den mond van *Maloe*, den *malim*, den voorganger bij het *bĕrmalim* of „*Bermalim Kuju*".

„So erzählte Malu"; — „eine Kubupersönlichkeit der ich manche

wertvolle Aufklärung über Kubuprobleme verdanke"; — „Der Vorgang wie ihn Malu schilderte ist durchaus verständlich"; — „Diesem alten Kubu verdankte ich manche Ergänzungen zu den bereits gesammelten Kenntnissen über Kubuleben und Kubuart"; — „Meiner Meinung nach sind die Ueberlieferung und Erzählungen der Protomalayen über Völker- und Kulturmischung mehr zu werten als man es bislang getan hat"; — enz. — Alles goed en wel, maar met dit onderwerpelijke verhaal over de wording van het *malim*-wezen, waaruit voor de hand liggend en logisch te construeeren was de groei der hoogere Koeboewetenschap annex religieusen eeredienst van uit het *niets* van vroeger tot het *iets* van heden [1]), werd een ongewenschte snaar aangeroerd. — Dit nu kwam heelemaal niet in Prof. Schebesta's kader van pas, — en nu was het op eens niet meer het spraakzame factotum Maloe, de *malim*, die aan het woord was, doch begon plotseling de „selbstherrliche" en gesloten *sidi* der Boelian-Koeboes mededeelzaam te worden door schrijver een uiteenzetting te geven van het ontstaan der .... *malim*-wetenschap! — Zijn herinnering en gemaakte aanteekeningen hebben schrijver hierbij wel heel vreemde parten gespeeld! — Van „gewaltsames Abstrahieren" gesproken .... !

Den doorsnee-lezer zal het apocrieve hiervan niet opvallen; hij zal hierin slechts een mededeeling omtrent het Koeboesjamanisme zien, zonder meer, en het zal hem vrij onverschillig laten in welk dorp of door welke Koeboes die werd gedaan. — Voor den ingewijde echter demonstreert Prof. Schebesta door deze weergave van dit verhaal, hoe bitter weinig hij van het Koeboesjamanisme begrepen heeft en afweet, dan wel .... hoe gedurfd hij meent zijn lezers zoo'n ongerijmdheid als zoete koek te slikken te kunnen geven.

„De gewoonten bij begrafenissen schijnen bij enkele verschillend te zijn. De Kandang-Koeboes begraven hun dooden of „setzen sie auch aus". In het laatste geval laat men het lijk in een doek gewikkeld in de hut liggen, en ontvlucht men de plaats uit angst voor de „wap", het lijkenspook. Men dekt te voren een deel van het dak af, neemt echter de trap weg, zoodat alle voorbijgangers weten, dat er een lijk in de hut ligt. — De doode wordt steeds dan „uitgezet", als er niet voldoende personen aanwezig zijn om een begrafenis te kunnen arrangeeren" [2]).

Dit gebeurt dus nu nog bij de „Koeboe-achtige doesoenbewoners",

[1]) Zie „Vervolg Koeboes" onder „Het Gemoedsleven".
[2]) ?!

die in zeden en gewoonten tusschen de Koeboes en de Maleische dorpsbewoners staan, en die zich reeds flinke woningen in bepaalde dorpen gebouwd hebben. Zulke panden laat men voor een doode niet meer in den steek: dat zou te kostbaar en te bewerkelijk zijn. Toen de Koeboes nog niet anders dan tijdelijke, uiterst primitieve boschhutten bezaten, ontvloden zij volkomen en gedurende meerdere jaren de plek en omgeving waar een lijk was achtergelaten of gedeponeerd.

„Op den begrafenisdag, die waar mogelijk dezelfde is als de sterfdag, houden de doodgravers hun maal op het graf. Den lijken worden geenerlei begrafenisgeschenken medegegeven, noch in het graf noch daarboven. De verwanten treuren om hun afgestorvenen. Men noemt dit „Radjn", „Kesal Ati" en „Mêlangum". — De verwanten verlaten de plaats[1]) voor eenigen tijd, en houden zich in het oerwoud op, om den geliefden doode te vergeten. Misschien is dit slechts een overblijfsel van de gewoonlijk voorkomende (geübten) vlucht voor den doode en zijn graf". — Deze veronderstelling zal wel door niemand in twijfel getrokken worden.

Tot de „doodgravers", die hun maal op het graf houden, zullen tevens wel behooren de (naaste) verwanten, die daarna „uit treuren gaan", wat *mĕlangon* of *mĕlangoen* heet (en niet „mĕlangum"). — Dit was vroeger het bij de Koeboes algemeen voorkomende ontvluchten van de plaats des onheils, de eenige toevlucht der nog zwervende bosch-Koeboes, hun eenige medicijn en voorbehoedmiddel, welk „mĕlangon" door de veranderde omstandigheden, waaronder de meer geciviliseerde Koeboes thans leven, zich gewijzigd heeft in een gedurende eenigen tijd in het bosch „uit treuren gaan", ingeval een huisgenoot of familielid is overleden[2]).

De verwanten verlaten, volgens schrijver, na het begraven de plaats „um den lieben Toten zu vergessen". Dit is juist voor wat betreft den tegenwoordigen tijd, maar hoe nu als (eveneens volgens schrijvers mededeelingen) tegen den avond van den begrafenisdag reeds de „wap" of „hantoe wap" boven het graf van den overledene zich aanmeldt, waardoor men weet, dat hij hier op aarde een booswicht was, hij van de brug in den ketel is gevallen, dus hem zijn verdiende loon is te beurt gevallen?[3]). Hoe zou men dan uiting geven aan c.q. handelen t.a.v. de nagedachtenis aan zoo'n overleden „geliefden" booswicht? — Ik zou dit volgens Koeboebegrippen niet weten op te lossen, wat

[1]) Welke plaats? — Het dorp?
[2]) Zie „Vervolg Koeboes" onder „Het mĕlangon".
[3]) Zie bladz. 573.

trouwens een onnoodige bespiegelende bezigheid zou zijn, aangezien noch die verdoemenisaankondiging door de „wap", noch de bewuste hemel- of hellebrug, noch de ketel met ziedend heet water iets specifiek Koeboesch zijn, en de heidensche Koeboementaliteit hiermede dus geen rekening houdt. Bij elk sterfgeval van een naaste bloedverwant gaat men nog steeds „mĕlangon", ongeacht deze van Mohammedaansche zijde afkomstige en geïmporteerde verhalen c.q. denkbeelden.

Voor het tegenwoordige „uit treuren gaan" vermeldt Prof. Schebesta drie woorden, n.l. *mĕlangum* (ten rechte „mĕlangon"), *Radju* en *Kesal ati*. Met de laatste twee uitdrukkingen zal zijn berichtgever het woord „mĕlangon" hebben willen verklaren of begrijpelijk maken, want *Radja* (ten rechte *(mĕ)radjoeq*) is pruilen, mopperen, lucht geven aan zijn ontevredenheid, en het Javaansche woord *kĕsĕl*, als regel gebezigd in de uitdrukking *kĕsĕl ati* (of *kĕsĕl hati*), beteekent behalve „het land hebben" ook vermoeid, afgemat. Vandaar dat ik de tegenwoordige beteekenis van *mĕlangon* heb weergegeven met „uit treuren gaan".

Na in zijn „Orang Utan" beschreven te hebben, wat de Koeboes hem mededeelden omtrent het „mĕlangon", en dat oorspronkelijk slechts het „djampi" zou hebben bestaan, „nicht aber die Dikir- und Sali-zeremonien", en dat eerst later uit het „Bermalim Kuju-Spiel" het malimwezen zou zijn ontstaan, zegt schrijver een tweetal bladzijden verder: „Erger is [1], wat enkele onderzoekers en geleerden van de Koeboes trachtten te maken. Enkelen meenden bij de Koeboes verschillende ontwikkelingsstadia te kunnen aanwijzen [2], zooals men zich die reeds lang bij de menschheid gedacht had, wijl de Koeboes in verschillende streken zoogenaamd reeds verschillende trappen van beschaving bereikt hebben [3]. Meer nuchter oordeelden de oudere onderzoekers (wie?), die eenstemmig van meening zijn, dat de Koeboes de oerbewoners van Oost-Sumatra zijn (Het eene sluit toch het andere niet uit?), aan wie het gelukte te ontkomen aan den Hindoe-Javaanschen en lateren Mohammedaansch-Maleischen invloed, zoodat zij de oude beschaving [4]) betrekkelijk zuiver bewaard hebben

[1]) N.B. nog erger dan dat de Maleiers in naam van den albarmhartigen Allah en in opdracht van zijn profeet de heidensche Koeboes als wild verdelgden! — Zie bladz. 552.

[2]) Hier wordt gedoeld op Dr. B. Hagen. — Zie volgende bladz.

[3]) Maar dit was (is) toch ook inderdaad het geval?!

[4]) Maleiers hadden anders van de Koeboes verteld: „Sie seien ohne Gesetz und Sitte"! — Zie bladz. 528.

(wat ook door Dr. Hagen beweerd wordt). Dit stemt overeen met de overleveringen van de Koeboes zelve en ook met die der Maleiers dezer streken. Dit toegegeven ....".

In den geest als door Prof. Schebesta bedoeld, is me dit niet wel mogelijk. Daarvoor heeft hij nu zelf te goed bewijsmateriaal bijgebracht voor het tegendeel van wat hijzelf had willen betoogen, dus ter bevestiging van Dr. Hagens zienswijze. — „Of men heeft met overdreven berichten te maken, welke de Koeboes zoo schrikkelijk verdierlijkt voorstellen, of de Koeboes moeten een in de volkenkunde weergalooze zwenking opwaarts genomen hebben, een wonder van ontwikkeling zijn!".

De volgende aanhalingen uit bladz. 161 en 162 van de „Orang Kubu" geven vrijwel volledig weer, hoe weinig overdreven en wonderlijk de uiteenzetting is, welke Dr. Hagen van een en ander gaf, n.l.: „Ich bestreite, wie gesagt, ganz entschieden die Möglichkeit, dasz ein Volk, das sich einmal auf eine höhere geistige und materielle Daseinsstufe emporgeschwungen hatte, je wieder auf einen solchen Nullpunkt herabsinken kann". — Waar Prof. Schebesta van het bestaan hebben van zoo'n „Nullpunkt", dat Dr. Hagen was bekend geworden door mijn publicatie over de z.g. Kidan-Koeboes, niets wil weten, daar had het op zijn weg gelegen aan te toonen c.q. waarschijnlijk of aannemelijk te maken, dat vóór of in plaats van dit nulpunt of deze nulpuntperiode de oorspronkelijke Koeboes op een hooger beschavingspeil gestaan moeten hebben. Behalve zijn bewering vindt men hierover in zijn verhandelingen niets, laat staan iets steekhoudends.

„Für geradezu undenkbar (vervolgt Dr. Hagen) halte ich es aber, dasz animistische Vorstellungen, dasz der Glaube an Geister und übernatürliche Wesen, wenn einmal in den Kulturbesitz eines Volkes aufgenommen, je wieder so spurlos daraus verschwinden können, wie es hier hätte der Fall sein müssen. Dies halte ich nicht einmal auf einer fernen, von aller Welt gänzlich abgesperrten Insel für möglich, um wieviel weiniger auf einem Areal, das für Wegekundige in einem acht- bis zehntägigen Marsch nach jeder Richtung bequem zu durchqueren ist und von dessen leicht erreichbaren Grenzen her die alte zurückgelassene Kultur bei den Flüchtlingen trotz aller Furcht und Scheu die Erinnerung an den früheren Besitz niemals so völlig in Vergessenheit hätte geraten lassen".

Prof. Schebesta acht zoo'n vergeetachtigheid echter wel mogelijk, n.l. betreffende de Godheid „Nenèq Kĕbajan" alias „Nénéq Bòngkoq".

— Alleen zegt hij niet op grond waarvan. — Maar laat ik eerst deze aanhaling uit Dr. Hagen's werk verder citeeren.

„Noch hinfälliger wird die Dekadenztheorie, wenn wir an der Hand der in diesem Buche in breiterer Ausführlichkeit wiedergegebenen historischen Daten, soweit sie bekannt sind, und der heute bestehenden Zustände der verschiedenen Stämme uns ein Bild von ihren Entwickelungsgang zu machen suchen. — Da finden wir, dasz die ganze heutige Kubuschaft aus einer einzigen groszen zusammenhängenden organischen Entwickelungsreihe besteht, von der die drei geschilderten Hauptstufen nur die Eckpfeiler und Marksteine darstellen, die unter sich wieder durch Zwischenstufen und ineinander greifende Uebergänge verbunden und verknüpft sind [1]). Sitten und Gebraüche, wie sie für die unterste Stufe charakteristiek sind, konnen wir manchmal direkt oder in Modifikationen bis in die allerobersté Stufe hinauf verfolgen und je tiefer wir hinabsteigen, desto zahlreicher werden dieselben. Umgekehrt aber reicht keine einzige der für die oberste Stufe bezeichnenden Formen bis in die unterste hinab. — Keine Inkonsequenz, kein Kultursprung, kein blitzartig auftauchender Rest eines früheren höheren Kulturbesitzes deutet hier auf Degenerationserscheinung; wir stoszen immer nur auf eine homogene Grundschicht von äuszerster Ursprünglichkeit. — Wohin wir auch blicken, überall zeigt sich, zum Teil historisch verfolgbar, Entwickelung und zwar mit einer Stetigkeit, Regelmäszigkeit, Gleichartigkeit und — nicht zuletzt — Langsamkeit, die aufs stärkste gegen die Annahme sprechen, als hätten wir in den Kubu einfach in die Urwälder vertriebene Malayische Flüchtlinge zu erblicken [1]). Nicht Degeneration, sondern Evolution ist es, was wir bei ihnen wahrnehmen, und ihre tiefste Grundschicht zeigt uns vermutlich den alten, hier durch einen günstigen Zufall noch ziemlich unverfälscht bis in unsere Zeit lebendig erhaltenen Zustand, in dem die gesammten sumatranischen Primitiv-Völker vor den Eindringen fremder Kultur-Elemente, namentlich der animistischen, der indisch-javanischen und der islamitischen, sich befanden" [2]).

Deze geleerde kwam door zijn onderzoek op zuiver wetenschappelijken grondslag, waarbij hij zich o.m. baseerde op zijn eigen plaatselijke waarnemingen en verrichte schedelmetingen, alsmede op mijn kort daarop gepubliceerde ontmoetingen met de z.g. „wilde" Rëdan-nomaden, tot de gevolgtrekking, dat de Koeboes oorspronkelijk

[1]) Hiermede is Prof. Schebesta het niet eens. — Vergelijk bladz. 556, 602.
[2]) Conform Prof. Schebesta.

een zeer primitief volkje geweest moeten zijn, dat door Maleische beïnvloeding zich tot op zekere hoogte ontwikkeld heeft. Dat hij daarbij het m.i. niet gerechtvaardigde vermoeden uitte: „Ob man vor einem Jahrhundert schon von der Wohltat des Feuers Gebrauch zu machen verstand, erscheint zum mindesten zweifelhaft", — toonde ik reeds aan in mijn in 1911 verschenen „Vervolg-Koeboes". Dit was dus afgedaan, en deed overigens aan de hoofdzaak van zijn betoog geen afbreuk.

Twintig jaren na Dr. Hagen, gedurende welk tijdvak de Koeboes dus weer meerdere beschavingsinvloeden van buitenaf hadden ondergaan, en intusschen veel eigenaardigs van origineele Koeboetoestanden was afgesleten en verdwenen, concludeert Prof. Schebesta, — na slechts een kortstondige en oppervlakkige kennismaking met de meest geciviliseerden onder hen, en (omdat deze personen het hem zoo vertelden) met wegdoezeling van het bestaan hebben van z.g. wilde nomadiseerende Koeboes als integreerend deel der oorspronkelijke Koeboegemeenschap, ongeacht nog wat petroleumindustrie en Bestuur in die streken hadden bewerkstelligd, — dat zij Protomaleiers [1]) zijn met in origine reeds een zekere mate van beschaving, waarvan de oorsprong in de lucht hangt, — en dat de Koeboes, op eigen beenen staande en zonder spoor van overdracht, verder ontwikkelden door . . . „Maleische" beïnvloeding! — Deze samenvatting van Prof. Schebesta's zienswijze vereischt eenige nadere toelichting.

In tegenstelling met Dr. Hagen stelt Prof. Schebesta door zijn meerdere waarde-toekenning aan mondelinge Koeboe-overleveringen, zich in deze op een standpunt, waarbij als belangrijke factor geldt, wat als „traditie" al dan niet aanvaardbaar of aannemelijk geacht wordt. Doch niet een ieder is zoo gelukkig schrijvers meening te kunnen c.q. te moeten deelen, als ware aan oncritische verhalen van Protomaleiers, — welke hij door zijn onmacht tot zelfstandig onderzoek bij gebrek aan beter grifweg als vaststaande waarheden aanneemt, mits ze niet strijden met zijn begrip van „traditie" [2]), — meer waarde

[1]) Prof. Schebesta schijnt hiermede te bedoelen: de Maleiers op hun meest primitieve beschavingspeil, dus niet in anthropologischen zin. Dit naar aanleiding van Dr. Hagens onderzoekingen.

[2]) Referte: schrijvers ontdekking der vermeende Godheid Nénèq Bongkoq, niettegenstaande Maloe hiermede niet instemde; — zijn mededeeling over het „djampi" annex het „Bermalim Kidjn-Spiel" en het „malimwezen", hem gedaan door Koeboes aan de Kandang(!); — om maar verder te zwijgen over: zijn weergave van Dr. Hagens theorie over de langzame en geleidelijke ontwikkeling der Koeboes; — zijn bewering als zoude ik de z.g. Kidamers niet in hun „kamp" hebben gadegeslagen; e.d.

te hechten dan aan nuchtere onderzoekingen en geconstateerde feiten van met plaatselijke toestanden en gebruiken beter op de hoogte zijnde „enkellingen", die toch ook tot de ontwikkelde Europeanen gerekend moeten worden.

„Door alle onderzoekers wordt er de nadruk op gelegd, dat de heidensche Koeboes de nabijheid van Maleiers schuwen [1]. Daaruit volgt dus, dat met hun geheele beschaving, en deze is volgens de hiervoren gegeven schildering een goed ontwikkelde, van de Maleiers afkomstig kan zijn. Enkele dingen hebben ze natuurlijk van hen overgenomen, zooals b.v. de kleeding [2]. Overigens staan de Koeboes op eigen beenen". — In denzelfden geest verklaart Prof. Schebesta elders o.m. van hen: Zij zijn „unberührt geblieben und haben so den reineren Malaischen Kulturtypus bewahrt". — „Van overdracht is geen spoor te bemerken". — „Zij zijn aan hen (de Maleiers) identiek, slechts zijn zij van invloeden van buitenaf verschoond gebleven". — „Sie sind noch heute das, was die Malayen vor fünf oder mehr Jahrhunderten gewesen sind".

Ik wist dit alles niet, en zou zoo gaarne bewijzen of aanwijzingen hieromtrent gelezen hebben, doch deze ontbreken geheel. — Evenmin heb ik geweten, dat er toentertijd in die duistere oerwouden reeds „reinere" Maleiers leefden onder omstandigheden vergelijkbaar met de huidige, gezwegen nog van de gemakkelijk bereisbare streken, waar men thans petroleum-exploitatie-terreinen aantreft. — Zou in dat grijze verleden, — toen ze nog geen groote ceremoniën konden uitvoeren, omdat ze nog slechts heel kleine boschhutten bewoonden [3], — zijn voorgekomen, dat Koeboes gastvrijheid verleenden aan blanken, en dat ze toen zóó toeschietelijk waren om Westerlingen uit te noodigen tot het bijwonen van een sjamanenceremonie? — Zouden zij in dien goeden ouden tijd reeds munten gekend en gebruikt hebben, en overspel hebben bestraft met geldboeten (24 Mexikaansche dollars, zie bladz. 543)? — Zouden zoo honderden jaren her deze „Waldmenschen", die eeuwen achtereen door de Maleiers als wild werden neergeschoten en die deswege zouden zijn verwilderd, verdierlijkt en uit angst voor hun leven een geheimen ruilhandel zouden

[1]) Moet zijn: „schuwden". — Schrijver zag hen bij Moeara Boengkal zelfs met Maleiers van Palembang samenwerken! — Zie bladz. 531.

[2]) Van de te Pangkalan Bajat aangetroffen Koeboes heet het anders, dat zij in hun manier van doen veel van de Maleiers hadden overgenomen, ofschoon ze zich Koeboes noemden! — Zie bladz. 529.

[3]) Zie bladz. 603.

hebben gedreven in de buurt van in hun streken nooit bestaan hebbende Maleische kampongs, desniettegenstaande toch in grooten getale reeds tot den godsdienst hunner vernietigers zijn overgegaan; — enz., enz. — „Sie sind noch heute das, was die Malayen vor fünf oder mehr Jahrhunderten gewesen sind". — Maar dan is het ook volkomen verklaarbaar, dat toen de Hollanders een einde gemaakt hadden aan die „vorübergehende" eeuwenlange vervolgingen, zij dadelijk tot hun vroegere levenswijze om en op die petroleumterreinen terugkeerden![1]).

„Wenn wir die Tatsachen gelten lassen, so wie sie vor uns liegen, und sie auf Grund von Theorien nicht pressen, (m.a.w.: ze zonder meer weten of verder onderzoek volgens Maloe's weergave klakkeloos accepteeren, mits ze in onze kraam te pas komen!), dan sehen wir in den Kubu ein Volk mit verhältnismässig hoher Kultur, ebenso hoch wie jene der Jakudn und der Darat-Malayen[2]) auch ist. Die Behauptung, dasz die Kultur der Kubu von den Malayen übergenommen worden ist, übergehe ich, weil dafür kein Beweis vorliegt[3]). Ein solcher kann meiner Ueberzeugung auch gar nicht geführt werden. Somit bleibt nur die eine Erklärung für die angeführte Erscheinung, nämlich dasz die Kultur allen drei von Haus aus gemeinsam ist. Wir haben es im Grunde nur mit einem Volk zu tun"[4]). — „Die Malayen (sind) durch äussere Einflüsse einer Vermischung und Umgestaltung zum Opfer gefallen", of m.a.w. „de tegenwoordige Maleiers zijn intusschen veranderd door hindoeistische (Javaansche) en Mohammedaansche invloeden", d.i. zij zijn vlugger tot ontwikkeling gekomen, en voor zoover mij bekend, heeft dan bij naast elkaar levende volken de achterblijver zich op den duur nooit geheel kunnen onttrekken aan een beïnvloeding door den meer ontwikkelde. — „Der Kern ihrer Kultur ist aber der gleiche wie auch bei den Protomalayen"[5]). — Dit zal wel niemand betwijfelen!

Van zoo'n standpunt uit beschouwd is Dr. Hagen dan toch ook wel heel erg „gewaltsam" aan het abstraheeren geweest, toen hij een oorspronkelijk zeer laag beschavingspeil der Koeboes aannemelijk wilde maken, en is het begrijpelijk, dat — waar het nu aan geen

[1]) Vergelijk bladz. 558.

[2]) Wie worden hiermede bedoeld? — Zie bladz. 528—529.

[3]) Sterk! — Zie volgende bladz.

[4]) Oorspronkelijk eenzelfde „Kultur", dus . . . . eenzelfde „Volk"! — Waar is hier de logica?

[5]) Zie noot 1 op bladz. 611.

twijfel meer onderhevig is, dat de geheele beschaving der Koeboes niet afkomstig kan zijn van de Maleiers! — Prof. Schebesta zich tegen Dr. Hagen keerende, schrijft: „So hat denn auch *Hagen* schlankweg alle Kulturerrungenschaften, die er bei den Kubu vorfand als Malayenimport gebrandmarkt. Das onus probandi lastet aber noch auf ihm". — Maar rust dan op Prof. Schebesta niet evengoed het onus probandi om zijn zienswijze niet alleen neer te schrijven op grond van Koeboesche traditie-verhalen, maar deze ook deugdelijk te staven, in plaats van .... op verschillende plaatsen in zijn werken juist datgene te bevestigen, wat hij bij Dr. Hagen als onbewezen misprijst? o.a.

„Zoo verzekeren de Jakoedn, dat hun buren, de Maleiers aan de Pahangrivier, vroeger ook Jakoedn geweest zouden zijn, die eerst later tot den Islam waren overgegaan. De Maleiers van Zuid-Palembang vertellen van zichzelf, dat hun vaders en grootvaders nog Koeboes waren, volkomen gelijk als die aan de boven-Kandang het thans nog zijn .... Thans kennen zij het „sĕmaian (— beten)[1]". — Ook de Maleiers van de Palembang- en Djambistreken zeggen, dat de Koeboes aan hen gelijk zijn, slechts dat zij nog geen wet zouden hebben en alles zouden eten", — maar hierdoor dan toch wel zóó „ongelijk", dat, als er geen Hollanders waren, die Maleiers er (volgens schrijver) geen been in zouden zien, de Koeboes nog als wild neer te schieten!

Te Pinang Tinggi maakte schrijver o.a. kennis met een vermaleischte Koeboe, die vertelde dat zijn vader nog Koeboe was, maar hijzelf en al zijn buren thans Maleiers waren, die in kampongs leefden „und den Bendang (Wasserreis) anbauten[2]". — „Ofschoon ze zich Koeboes noemden, hadden ze (te Panghalan Bajat) toch in hun manier van doen veel van de Maleiers overgenomen[3]". „De overlevering uit het Rawasgebied verzekert, dat de oorspronkelijke bewoners daar Koeboes waren, waaruit door vermenging met imigranten uit Java en Menangkabau de tegenwoordige Maleiers ontstonden". — enz.

„Inderdaad zijn de vroegere schrijvers[4]) over de Koeboes van opinie, dat zij identiek zijn aan de om hen heen wonende Maleiers, slechts zijn zij van invloeden van buitenaf verschoond gebleven.

---

[1]) Ten rechte *sĕmbahjang* = het verplichte, ritueele, Mohammedaansche bidden.

[2]) Zie bladz. 545.

[3]) Zie bladz. 529.

[4]) Wie?

Dr. Hagen en Dr. Volz, die in de Koeboes een aan de Maleiers vreemd oerelement zien van een ontstellend laag beschavingsniveau, staan in deze alleen met hun inzicht". — Wat bewijst dit? Waren die „vroegere schrijvers" terzake kundig? — Onderzochten die ooit zoo degelijk? — Verrichtten zij ooit schedelmetingen? — enz.

Schebesta's redeneering en oplossing is even weinig duidelijk als logisch aanvaardbaar, in tegenstelling met Hagen's betoog en conclusie, waarmede Schebesta echter niet kan instemmen. Een lastig geval dus, ... voor Prof. Schebesta, die nu zijn tegenstander aanmaant, zijn bewering, als zouden alle door hem bij de Koeboes aangetroffen beschavingswinsten slechts import van Maleiers zijn, eens te bewijzen! — Alsof Dr. Hagen een en ander niet reeds uitvoerig in zijn werk uiteenzette!

Doch schrijver zal zeker niet geweten hebben, dat de man, wiens in 't Duitsch geschreven werk voor hem eens de eenige gids en baedeker was, waarin echter onwaarschijnlijkheden voorkwamen, welke hij, Prof. Schebesta, wel eens even zou rechtzetten, — dat deze Dr. B. Hagen thans reeds ruim elf jaren geleden overleed, d.i. dus ruim zes jaren vóórdat schrijver ooit één Koeboe zag, — anders zou hij toch deze uitdaging niet meer aan zijn adres gericht hebben. Wèl wist Prof. Schebesta echter, dat wijlen Dr. B. Hagen in deze en andere Koeboekwesties zich baseerde op mij, en dat ik het was, die ingevolge mijn opgedane ervaringen Dr. Hagens hoofdideeën omtrent dit volkje bevestigde, en die o.m. de voor Prof. Schebesta zoo onaannemelijk en hinderlijke, doch tevens tot nog toe niet weerlegde theorie had verkondigd, dat en hoe de Koeboegemeenschap haar religieuse denkbeelden van niets tot iets zelve had opgebouwd, zooals hem zelfs door . . . . Koeboes aan de Kandang(!) werd verteld. — Maar dan ontgaat het me, waarom hij mij in deze kwestie ontwijkt en ongenoemd laat, in plaats van mij terzake openlijk te betrekken in het leveren van dien bewijslast, waar hij toch verklaarde, dat vanzelfsprekend aan mijn Koeboebeschrijving grootere waarde moet worden toegekend dan aan die van Dr. Hagen [1]).

„Kuhu von der Primitivität, wie sie Hagen schildert (Hier had gevoegelijk hij vermeld kunnen zijn: „en van Dongen ze ontmoet en beschreven heeft, en waarvan . . . de Koeboes aan de Kandang(!) thans nog wisten te vertellen), sind nur durch gewaltsames Abstrahieren möglich gewesen. (Dit slaat dus ook op die(n) verteller(s) aan

---

[1]) Zie bladz. 539.

de Kandang!). Solche kennt die Ethnologie nicht. (Juister ware als Prof. Schebesta hier had geschreven: „Solche kennt *meine* Ethnologie nicht", of „zulke wil ik niet kennen".) Wenn tatsächlich mal Kubu beobachtet worden sind, die auf einer sehr niedrigen Stufe gestanden haben, wie z. B. die Horde der Kidan-Kubu (Is dit dan niet „tatsächlich" het geval geweest?), so ist immerhin die Erklärung möglich, wie sie mir von den anderen Kubu gegeben worden ist (middels oncritische traditie-verhaaltjes!), wie ich oben ausgeführt habe. Es handelt sich also tatsächlich um eine Art Degenerationserscheinung". — Op grond waarvan? — Hoe verliep dit proces? — Met geen woord wordt deze laatste bewering nader toegelicht.

Ten tweede male poneert Prof. Schebesta hiermede een onbewezen decadentie- of degeneratie-verschijnsel bij dit volkje. De eerste was, zooals men zich herinneren zal, dat de Koeboes hun Godheid of hoofdgeest Nèneq Kĕlajan alias Nèneq Bongkoq „heute bereits vergessen" zouden zijn. Door deze beide markante excepties komt de door schrijver gestelde regel: „tatsächlich handelt es um keine Dekadenz" naar mijne meening op nog al zeer losse schroeven te staan!

Het klinkt toch wel wat heel naief te meenen de onderhavige kwestie over het al of niet bestaan hebben der oorspronkelijke primitiviteit van dit volkje met zulke weinig steekhoudende beweringen te hebben opgelost, om dan in het slot van zijn „Protomalayen" als derde en laatste samenvatting vast te stellen: „Die Kubu standen niemals auf einem „solchem Nullpunkt" der Kulturentwickelung wie es uns *Hagen* gerne glaubhaft machen möchte, so zwar, dasz sie .... überhaupt frei waren von allen religiösen Ideen und Vorstellungen. Das letzte ist meiner Ansicht nach ein Märchen".

Ja, „meiner Ansicht nach ....!", niettegenstaande de Koeboes aan de Kandang(!) hem Dr. Hagens en mijne bevindingen in deze kwamen bevestigen!

Maar dit „sprookje" heeft Dr. Hagen anders eerst verhandeld, nadat het als een vaststaand feit door mij was geconstateerd, terwijl ik hierop mijn uiteenzetting baseerde over het ontstaan en de ontwikkeling van de religieuse denkbeelden en handelingen der Koeboes, zooals ik dit een paar jaren na het verschijnen van Dr. Hagens werk op schrift stelde in mijn „Vervolg-Koeboes", en waarop ik te Djambi persoonlijk Prof. Schebesta als iets merkwaardigs heb gewezen. Doch hierover wordt door schrijver met geen woord gerept. — In zijn „Orang Utan" heet het, dat „andere geleerden" hierover „unange-

brachte Theorien" hebben opgesteld[1]. Met de noodige camouflage wordt in de „Protomalayen" het bestaan hebben der z.g. wilde nomadiseerende Koeboes weggedoezeld dan wel als nog onbewezen voorgesteld, en dan .... ligt het voor de hand, dat niet in beschouwingen wordt getreden over gebruiken en toestanden, welke bij zulke fictief verklaarde menschelijke wezens zouden zijn voorgekomen en den grondslag zouden uitmaken van een te voeren discussie.

Zeer terecht merkt schrijver in het begin van zijn „Protomalayen" op: „Ueber die Kubu sind überdies seltsamere und unwahrscheinliche Nachrichten in die Welt gesetzt worden", (o.a. door napraters van *Maloe* als voorlichter), — en aan het eind daarvan: „Sieht man nähmlich von den Uebertreibungen und unkorrekten Berichten ab, die über die Kubu in Umlauf gesetzt wurden, und betrachtet man sie so wie sie sind, so ...."

Ja dan ....! Maar daar zit hem nu juist de kneep!

Van Prof. Schebesta als intellectueel publicist had ik niet verwacht, dat hij zich op zoo'n gemakkelijke en weinig wetenschappelijke wijze zou afmaken van de inlossing zijner indertijd te Djambi gedane toezegging[2].

Wijlen Dr. B. Hagen meen ik door deze verhandeling ontlast te hebben van het „onus probandi", dat nog op hem zou rusten.

---

[1] Zie bladz. 598—599.
[2] Zie bladz. 520.

Scheveningen, October 1930.

INHOUD.



SCHETSKAART

(Overgenomen van de Overzichtskaart van Sumatra, schaal 1 : 1.650.000., Topografische inrichting, Batavia 1922.—)

B. = batang.
S. = soengai. } = rivier.
A. = ajër.

Mra = moeara = riviermonding. —

Tng = Tandjong = uitstekende landpunt in zee of rivier; kaap. —

Pkn = pangkalan = aanlegplaats, afscheepplaats. —

Lq = loeboeq = kom, kolk, diepte (in een rivier). —

⊙ residentie hoofdplaats (dubbel onderstreept). —

o andere plaatsen. — De standplaatsen van Europeesche bestuursambtenaren zijn onderstreept. —

-·—·- gewestelijke grenzen.—

— — begrenzing van het door Prof. Schebesta bezochte Koeboegebied. —

······· de door Prof. Schebesta gevolgde route, waarvan van Pkn Bajat tot Mra Boelian over land. —

\+ plaatsen, waar Prof. Schebesta verbleef.

andere streken, waar nog Koeboes voorkomen.

(v) = verlaten.

INSTRUCTIES EN BESTUURSREGLEMENTEN NOPENS HET BELEID DER REGEERING TER KUSTE VAN GUINEE.

AANVULLING.

In deel 86 dezer Bijdragen (blz. 1—41), zijn opgenomen de Instructies en Bestuursreglementen nopens het Beleid der Regeering ter Kuste van Guinee. Men vindt daarbij ook het Reglement van 1847, doch door een vergissing bij het copieeren is niet opgenomen het Koninklijk Besluit van 2 Juli 1847, No. 52, waarbij dat Reglement behoort. Daar dit Besluit staatsrechtelijk van belang is, moge het hier alsnog volgen.

(*Koninklijk Besluit van 2 Juli* 1847, *No.* 52).

Wij, Willem II, bij de Gratie Gods Koning der Nederlanden, Prins van Oranje-Nassau, Groot-Hertog van Luxemburg, enz. enz. enz.,

Op de rapporten van Onzen Minister van Koloniën, van den 8 Juny 1841, No. 8, en 19 April 1847, No. 20;

Den Raad van State gehoord (advysen van den 13 December 1841, No. 8, en 4 Juny 1847, No. 9);

Gezien het nader rapport van Onzen Minister van Koloniën, van den 29 Juny 1847, No. 6;

Hebben besloten en besluiten:

Art. 1.

De instructie voor den Gouverneur-Generaal der Nederlandsche bezittingen ter Kuste van Guinee, vastgesteld bij Koninklijk besluit van den 27 July 1815, No. 31, wordt ingetrokken.

Art. 2.

Voor die bezittingen wordt vastgesteld het *Reglement van Bestuur*, gevoegd bij Ons tegenwoordig besluit.

En is Onzen Minister voornoemd belast met de uitvoering dezes.

waarvan afschrift zal worden gezonden aan den Raad van State, tot informatie.

Tilburg, den 2 July 1847
WILLEM.

De Minister van Koloniën,
J. C. BAUD.

KOUEN LOUEN ET DVĪPĀNTARA.

PAR

M. SYLVAIN LÉVI.

J'ai signalé depuis longtemps, et à plusieurs reprises, l'intérêt que présente, en particulier pour la géographie historique, une liste bilingue d'ethniques insérée dans un dictionnaire sanscrit-chinois, le Fan yu tsa ming que j'avais eu la bonne fortune de me procurer lors de mon premier voyage au Japon, en 1898. Un de mes élèves, Prabodh Chandra Bagchi, a reproduit en facsimilé ce texte comme thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres en 1926: Deux lexiques sanscrits-chinois, accompagnés de notes sommaires. Depuis M. Bagchi a composé en guise d'introduction à ces lexiques un mémoire considérable qui est actuellement en cours d'impression. On y trouvera une discussion minutieuse sur l'origine et la date probables de chacun de ces deux lexiques. Celui auquel je veux me référer ici se présente comme l'oeuvre d'un moine d'Asie Centrale, nommé Li yen 禮言 çramaṇa du royaume de Koutcha 龜茲 (Kouei tze) au monastère de Kouang ting 究定. Tous les indices concordent pour désigner en effet l'Asie Centrale comme le berceau de cette compilation et pour en fixer la date aux environs du VIIe—VIIIe siècle.

La liste de peuples et de pays établie en ordre dispersé enregistre (pl. 39a col. 2) le nom de Kouen louen 崑崙; il y est inséré entre le nom Ou tchang 烏長 rendu par Udyāna, et celui de Kao li 高麗, la Corée, rendu par Mukuri. Comme on le sait bien, le nom de Kouen louen désigne l'ensemble des pays des Mers du Sud, Indochine et Indonésie. Il suffit de renvoyer à l'utile mémoire du Journal Asiatique 1919, I, 239—333 et 431—492, II, 5—68, 201—241, où M. Ferrand a réuni et discuté tous les témoignages accessibles sur le Kouen louen. L'équivalent sanscrit est, comme toujours, transcrit en caractères chinois accompagnés d'un essai de restauration en carac-

tères sanscrits, du type Gupta tardif, l'alphabet du Siddham conservé dans les écoles japonaises, et d'une autre transcription en caractères katakana. Ces deux transcriptions sont manifestement le fait d'un éditeur japonais; la preuve en surabonde. Le nom sanscrit du Kouen louen est représenté par les caractères chinois 伱波引多重攞 en caractères siddham 𑖕𑖰𑖢𑖯𑖝𑖿𑖝𑖩 soit jipâttala; en effet le caractère 引 placé en annotation après 波 signifie „allonger" et marque la voyelle comme longue; le caractère 重 placé en annotation après 多 signifie „redoubler" et marque le redoublement de la consonne. L'éditeur s'est donc conformé fidèlement aux indications du texte en chinois. Le katakana donne, d'accord avec la lecture en alphabet siddham, ジハタラ ji pa ta ra. Le mot jipâttala (jipatara) n'évoque rien de connu. Mais cette transcription est-elle exacte ou nécessaire? Le premier caractère 伱 est bien susceptible de la lecture ji (dji) en japonais, mais il se prête à d'autres lectures. Giles 8212 et 8211 donne comme la prononciation mandarine ni, avec les prononciations dialectales nei, li, ngi, nü, ng, niei, dji, ne; Karlgren indique comme le prononciation ancienne nzie; Staël-Holstein (Gaṇḍistotra) donne comme valeur de transcription en sanscrit d(y), de, n(y), ni, nî, ne. Et de fait l'auteur du lexique emploie le signe 伱 avec des valeurs diverses, p. ex. ny dans devakanyâ (39b), ni dans agni (36b), di dans dipa 伱 播 (34b), équivalent du chinois 火登 „lampe". Dipâttara est donc possible et légitime. Le moine Li yen n'est pas un sanscritiste raffiné; il note fréquemment les mots sous leur forme pracrite, celle de l'usage; déjà peut être dipa „lampe" ou dvipa „île", pracrit dipa. Dvipâttara suggère immédiatement dvipântara; le passage du tta au nta, facile dans la plupart des écritures de l'Inde, est presque inévitable dans l'écriture de Koutcha; tous ceux qui se sont exercés sur des textes érits à Koutcha et dans la région peuvent en témoigner.

Le terme dvipântara n'est pas enregistré à part dans le dictionnaire de Pétersbourg; c'est donc que Roth et Böhtlingk considéraient ce mot, qu'ils connaissaient — témoin dvipântaravacā, nom de plante, classé à sa place alphabétique — comme un composé normal que la grammaire suffit à expliquer; dvipântara signifierait „une autre île", „un autre

continent" puisque dvîpa réunit ces deux sens. Et c'est bien ainsi que l'a entendu par exemple Tawney quand il a rencontré ce terme dans un conte, pourtant bien suggestif, du Kathâsaritsâgara XXV et XXVI. Un personnage nommé Çaktideva s'est fait fort de connaître, pour y être allé déjà, la ville mystérieuse de Kanakapuri, dont il ne sait cependant que le nom; sommé de s'expliquer, il va consulter dans la région moyenne du Gange, près de Kâmpilya, l'ascète Dîrghatapas établi sur le mont Uttara; celui-ci lui répond:

iyatâ vayasâ putra purî sâdya çruta mayâ
deçântaragataiḥ kaiḥ kair jâtaḥ paricayo na me
na ca tâṁ çrutavân asmi dûre taddarçanam punaḥ
jânâmy ahaṁ ca niyataṁ daviyasî tayâ kvacit
bhâvyaṁ dvîpântare vatsa tatropâyaṁ ca vacmi te

„A mon âge, ô mon fils! c'est la première fois que j'entends le nom de cette ville, et pourtant, des voyageurs qui vont en pays étranger (deçântara), quels sont, quels sont ceux que je n'ai pas connus? Non, je n'en ai pas entendu parler, bien loin de l'avoir jamais vue. Mais je sais avec certitude qu'elle doit être quelque part dans le dvîpântara, et je vais te dire un moyen . . . .".

Tawney traduit: „But I am sure it must be in some distant foreign island".

Le moyen annoncé par l'ascète, c'est de gagner d'abord l'île d'Utsthala située au beau milieu de l'Océan

asti vârinidhau madhye dvîpam Utsthalasaṁjñakam.

C'est une île de pêcheurs; le roi de l'île est un des bons amis de l'ascète, et il saura fournir toutes les précisions, car „il va et vient dans tous les dvîpântara's"

tasya dvîpântareṣv asti sarveṣv api gatâgatam

Tawney traduit cette fois: „He goes to and fro among all the other islands".

Sur cette indication de l'ascète, Çaktideva se rend au bord de la mer, au port de Viṭaṅkapura; il y rencontre un marchand nommé Samudradatta qui part trafiquer à l'île d'Utsthala; tous deux font voile ensemble, mais le navire se brise en pleine mer. Les deux naufragés flottent trois jours sur les vagues; un bateau survient qui les recueille; par un hasard miraculeux, le patron du bateau est le père même de Samudradatta, qu'on avait cru depuis longtemps perdu

corps et biens, après qu'il était parti pour le dvîpântara" : (XXVI, 124) :

gatvâ dvîpântaraṁ pûrvaṁ cirât tatkâlam âgatam

Tawney traduit „had gone to a distant island long before . . . ".

Çaktideva, justement surpris de la rencontre, s'écrie : „Et moi aussi, quand je faisais route pour le dvîpântara, mon bateau brisé, naufragé en plein océan, c'est vous qui m'avez sauvé !"

tato dvîpântaraṁ gacchan ahaṁ vahanabhaṅgataḥ
adyâmbudhau nimagnaḥ san prâpya yuṣmâbhir uddhṛtaḥ .

Tawney : „Then on my way to a distant island my ship was wrecked . . . ."

On arrive enfin à l'île d'Utsthala ; Çaktideva s'empresse de consulter le roi qui lui dit : „La ville où tu aspires, je sais par ouï-dire qu'elle est aux dvîpânta's"

nagarî tvadabhipretâ dvîpânteṣu çrutâ punaḥ

Tawney : „. . . . is situated in one of the distant islands". Tawney considère donc dvîpânta comme un simple équivalent de dvîpântara ; la Bṛhatkathâmañjarî, dans le récit parallèle à celui de Somadeva, emploie le terme dvîpânta à propos de cette même ville ; un personnage qui y est allé est" arrivé au dvîpânta (dvîpântam âçritaḥ V, 98) ; il serait donc plus naturel de traduire dvîpânta par „le bout du monde", et de ne pas le confondre avec dvîpântara.

Çaktideva, logé à Utsthala dans un couvent brahmanique, y retrouve un ami de sa famille qui l'encourage dans son projet : „Reste tranquillement ici, et d'oreille en oreille, les marchands qui viennent du dvîpântara feront aboutir ton dessein !

tad ihaivâḥsva na cirât sâdhayiṣyati câtra te
iṣṭaṁ dvîpântarâgacchadvaṇikkarṇaparamparâ.

Tawney : „The stream of merchants and pilots that come here from other islands . ." [Je relève en passant que Tawney traite karṇa comme une abréviation de karṇadhâra „le pilote" Mais il me semble que le sens normal de karṇa „l'oreille" convient parfaitement dans ce passage ; chacun des marchands à son tour répètera ce qu'il aura appris par ouï-dire sur la cité merveilleuse].

Enfin, dans l'épisode de la Bouche de la Jument (baḍavâmukha), les oiseaux perchés sur le figuier au-dessus de l'abîme se racontent leurs aventures de voyage : „l'un est allé au dvîpântara, un autre à la montagne, un autre dans une autre direction" (XXVI, 29) :

kaççid dvipântaram kaççid giriṁ kaççid digantaram.

Ce dvipântara qui revient si souvent dans le conte de Somadeva est le voyage classique des marchands qui vont chercher fortune outre-mer. Kullûka, sur Manu III, 158 explique le terme samudrayâyin du texte par ces mots: „celui qui va par mer, au moyen d'un navire etc. . ., au dvîpântara (samudre yo vahitrâdinâ dvîpântaraṁ gacchati)". C'est là sans doute une interprétation consacrée; Bühler dans sa traduction du Baudhâyana Dharmasûtra cite le commentaire de Govinda sur le terme samudrasaṁyâna du texte (2. 1, 2. 2): „Faire des voyages par mer, c'est voyager au moyen de bateaux vers un autre continent (dvîpa)". L'original sanscrit, que je n'ai pas pu consulter, paraît être identique à la glose de Kullûka sur Manu. Un passage de l'Içânagurudevapaddhati (Trivandrum Sanskrit Series LXXVII, p. 237, vers 34—37) où le compilateur transcrit sans aucun doute quelque texte antérieur, rattache aussi le dvîpântara au commerce maritime: Une ville où on trouve en abondance toutes sortes de marchandises, située sur le bord de la mer, fréquentée par les marchands de mer, est appelée pattana; si elle est à l'embouchure d'un fleuve, accessible aux bateaux de rivière et de haute mer, fréquentée par les marchands du dvîpântara, c'est alors un „débouché de boisseau" (droṇamukha):

nânâpaṇyadhanâkîrṇaṁ sâgarânûpasaṁçritam
sâṁyânikavaṇigjuṣṭam pattanam paricakṣate
tad evâbdheç ca nadyâç ca saṁgamâgatapotakam
dvîpântaravaṇigjuṣṭam vidur droṇamukhaṁ budhâḥ.

Acharya, dans son excellent Dictionary of Hindu Architecture, rapporte aussi, sous le mot pattana, un passage tiré du commentaire sur le sûtra jaina du Praçnavyâkaraṇa, où pattana est défini comme l'endroit où on trouve des articles du dvîpântara, à savoir pierreries, tissus de lin, camphre etc . . (ratnair dvipantarair nityaiḥ [sic; probablement dvîpântarânîtaiḥ] kṣaumaiḥ karpûrâdibhiḥ). La mention du camphre parmi les produits du dvîpântara évoque l'Indonésie, qui a fait connaître le camphre à l'Inde. C'est la même orientation qui est suggérée par un passage du Karmavibhaṅga, texte bouddhique de date certainement ancienne: „Ils vont à des pays étrangers (deçântara), ils visitent la Terre-de-l'or (Suvarṇabhûmi), l'île de Ceylan (Siṁhaladvîpa) et le reste des dvîpântara's (prabhṛtîni ca dvîpântarâṇi paçyanti)". Nous trouvons ici, comme dans le Kathâsaritsâgara, accolés et distingués expressément, les deux termes deçântara et dvîpântara. Le tamoul, qui a emprunté au sanscrit le mot dvîpântara

sous la forme vulgaire divâmaram, désigne par là, au témoignage du Dictionnaire de la Mission de Pondichéry, s.v., „une île, un pays éloigné; les extrémités de la terre [cf. dvijâna, sup.], la campagne"; l'expression divântara avarei désigne „des pois venus des îles (orientales surtout)".

Mais les „îles orientales" ont elles-mêmes leur témoignage à fournir; le javanais emploie, pour désigner un archipel et l'Archipel par excellence, le terme nusantara, formation hybride où le mot sanscrit antara décèle une survivance de la culture indienne, tandis que nusa est le mot javanais qui signifie „une île"; c'est le correspondant du sanscrit dvipa, et l'expression entière se présente comme une javanisation partielle du composé sanscrit dvipântara. J'ai rencontré dans la littérature javanaise même le mot dvipântara. Le célèbre poème du Nagarakrêtâgama énumère au chant XV les pays qui étaient en relation d'amitié avec l'empire de Majapahit; Siam, Dharmanagari, Martaban, Râjapura, Singhanagari (Singapour), Campâ, Kamboja (Cambodge), Yavana sont classés, à la stance 1, sous la rubrique deçântara; Kern, qui a édité et traduit le texte comme Kern seul pouvait le faire, rend ici deçântara par: de andere landen (dan Java) „les pays autres (que Java)"; dvipântara paraît à la 3e et dernière strophe, dans un contexte embarrassant à cause du mot pâhudhama dont le sens est bien incertain; Kern propose de l'interpréter par cijns „tribut, impôt". La troisième strophe, dit-il, se rapporte au tribut que les îles sujettes (de onderhoorige eilanden) payaient au souverain". La première ligne de la stance dit:

huwus rabdha ng dvipântara sumiwi ri çrinarapati

Kern traduit: „Après que les autres îles avaient rendu propice Sa Majesté le Prince" [elles lui apportaient leur tribut] (nadat de andere eilanden Z. Maj. den Vorst gehuldigd hadden [brachten zij stipt den op elken termijn verschijnenden cijns]". Mais déjà le poète avait passé en revue, aux deux chants précédents, XIII et XIV, les dépendances (onderhoorigheden) de Majapahit; il a achevé son périple avec les stances 1 et 2 (celle-ci relative à l'île de Madoura) du chant XV. La stance 3 se présente donc comme une conclusion d'ensemble. Sans entrer dans une discussion sur le domaine de la philologie javanaise, qui m'est étrangère, je serais tenté de croire — d'après l'analogie des exemples, déjà cités — qu'après avoir nommé les pays vassaux, et ensuite les autres états (deçântara) qui sont en rapport d'amitié avec Majapahit, le poète conclut: „Après que le dvipântara avait propitié Sa

Majesté ....", le dvipântara, c'est à dire les îles et le continent des Mers du Sud. C'est justement ce que l'usage chinois englobait sous la désignation de Kouen louen, et il n'y a plus de doute que la désignation sanscrite correspondante, telle que Li yen l'avait notée dans son lexique sanscrit-chinois, était Dvipântara.

Tous les textes que j'ai relevés se prêtent sans effort à cette interprétation; je voudrais ici, à propos du nom de Kanakapuri, „la ville de l'Or" dans le Dvipântara, souligner le rôle que la recherche de l'or a joué dans l'expansion hindoue en Indochine et en Indonésie; ce ne sont pas seulement les appellations classiques de Suvarṇabhūmi et de Suvarṇadvipa qui en témoignent; les noms de fleuves et de rivières enregistrés par Ptolémée dans ses Tables évoquent sous de multiples altérations d'origine dialectale, qui décèlent peut-être la variété d'origine des chercheurs d'or, le „fabuleux métal" que les sables indonésiens n'ont pas cessé de charrier. C'est l'or qui a attiré l'Inde vers l'Eldorado de l'Extrême Orient. D'autres produits encore enrichissaient le trafic, notamment le santal d'espèce exotique et le bois d'aigle, le camphre, les clous de girofle, les épices et les drogues, témoin cette humble dvipântara vacā, „la vacā du Dvipântara" qui a gardé sa place dans la pharmacopée indienne, et dont le nom botanique, smilax China, rappelle encore les pays à l'Est de l'Inde. Pour les Christophe Colomb du monde hindou, le dvipântara avait été: l'autre partie du monde, comme nous parlons de l'autre hémisphère et du Nouveau Monde.

———

BESTUURSVERGADERING

VAN 20 JUNI 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Dr. H. H. Juynboll, Prof. Dr. C. C. Berg en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder, Prof. J. C. van Eerde, Prof. Mr. C. van Vollenhoven en Dr. W. H. Rassers hadden bericht van verhindering gezonden.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de Heeren: A. J. Bernet Kempers, Dr. W. F. Stutterheim, R. M. Partono Handojonobo, R. L. Mellema, E. A. Boerenbeker en Mr. H. Marcella.

Ter tafel wordt gebracht:

1. een brief d.d. 5/IV 1931 van het R. Commissariato Regionale dell' Hamasien (Erythraea) over inlichtingen betreffende inboorlingenarbeid;

wordt besloten dezen ter behandeling aan te bieden aan het Institut Colonial International te Brussel.

2. het Jaarverslag 1930 van de Kirtya Liefrinck—Van der Tuuk te Singaradja;

voor kennisgeving aangenomen;

3. een brief d.d. 15 Mei van het Bestuur van het Instituut Kern te Leiden, inhoudende verzoek om geldelijken steun ten einde de uitgaaf mogelijk te maken van een Topografischen Atlas van het oude Indië (Voor- en Achter-Indië benevens Indonesie);

wordt besloten een bedrag van f 500 in eens daarvoor beschikbaar te stellen;

3. voor publicatie in de Bijdragen is ontvangen:

a. een artikel van den Heer N. A. van Wijk, getiteld „Vrede via Voetbal", waaromtrent het oordeel zal worden ingewonnen van Prof. Van Eerde en Dr. Rassers.

b. eene mededeeling over „Eenige Kapata's van Amahei (Zuid-Ceram)" van den Heer G. R. Tichelman, betreffende welke prae-advies wordt verzocht van Prof. Van Ronkel en Dr. Juynboll.

Rondvraag:

Nopens het artikel van den Heer Kern: Enkele aanteekeningen op G. Coedès' editie van de Maleische inschriften van Çriwidjaja deelen de Heeren Berg en Van Ronkel mede, dat nader overleg met den auteur door hen gewenscht wordt.

Inzake de uitgaaf van de overdrukken van Prof. Berg's studie over den Roman van Raden Wijjaya wordt besloten die in den handel te brengen voor f 2,50 per exemplaar.

Prof. Kleintjes deelt mede, dat Dr. A. J. R. Hemsius ernstig ziek is, zoodat het door dezen samen te stellen werk over de Wet op de Staatsinrichting van Ned.-Indië voorloopig geen voortgang kan hebben.

Voor de Bibliotheek waren boekgeschenken ontvangen van de Heeren: Dr. J. G. van Loohuis, P. de Roo de la Faille, Dr. H. Kroeskamp, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Mr. H. J. Wijtema, Mr. G. Wijers en O. L. Helfrich, zoomede van de Vereeniging Het proefstation voor de Java-Suikerindustrie en het Oostkust van Sumatra-Instituut.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 19 SEPTEMBER 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Dr. F. W. Stapel, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Prof. J. C. van Eerde,

Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Dr. H. H. Juynboll, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Borgerhoff Mulder en Mr. F. D. E. van Ossenbruggen hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen voor te lezen. Deze worden vervolgens goedgekeurd.

Als nieuwe leden worden aangenomen de Heeren F. M. Schnitger en H. J. C. van Rietschoten.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de Geographische Gesellschaft te Bremen, Prof. Mr. H. A. Idema, F. J. F. van Hasselt, Dr. E. A. Boerenbeker, N. A. van Wijk, Redactie der Kirtya Liefrinck—Van der Tuuk, Dr. V. E. Korn, J. W. de Klein en W. Rienstra.

Ter tafel wordt gebracht:

1. een brief van de University of Sydney d.d. 24 Juni 1931, waarbij wordt aanvaard de ruil van het tijdschrift Oceania met de Bijdragen;

voor kennisgeving aangenomen.

2. een brief d.d. 2 Juni van den Commissaris in Ned.-Indië Dr. F. D. K. Bosch over de rekening en verantwoording van de ten behoeve van het Koninklijk Instituut ontvangen gelden ten bedrage van f 537.30;

bericht van ontvangst is inmiddels verzonden.

3. een brief d.d. 7 Juli van het Instituut Kern, waarbij dank wordt betuigd voor de bijdrage van f 500.— in de kosten van uitgaaf van een Topografischen Atlas van het oude Indië;

voor kennisgeving aangenomen.

4. brief van Prof. Van Vollenhoven d.d. 19 Augustus waarbij wordt bevestigd de aanvraag door den Gouverneur van Soerakarta van 235 overdrukken van het in den a.s. Adatrechtbundel te herdrukken artikel van wijlen Dr. G. P. Rouffaer nopens de Vorstenlanden:

Prof. Van Vollenhoven deelt mede, dat daaraan zal worden toegevoegd een door Mr. Van Ossenbruggen bewerkt register.

5. brief d.d. 24 Augustus van den Secretaris-Generaal voor de

Nederlandsche deelneming aan de Internationale Koloniale Tentoonstelling te Parijs, waarbij in uitzicht wordt gesteld, dat de schadeloosstelling ad f 1000.— voor het verlies van het schilderij van J. Pietersz. Coen spoedig kan worden uitgekeerd.

Wordt besloten om met eene opdracht tot vervaardiging van eene nieuwe copie naar het origineel in het West-Friesch museum te Hoorn te wachten tot de premie zal zijn uitgekeerd.

6. brief d.d. 27 Augustus van Prof. Mr. J. E. Heeres over honorarium met betrekking tot deel II van het Corpus Diplomaticum Neerlando-Indicum;

wordt besloten Z. H. Ed.Gel. in aansluiting bij de beslissing dat dit deel evenals het vorige (Not. d.d. 21 Nov. 1903) als een gewoon deel der Bijdragen werd aangemerkt, ook thans het voor de Bijdragen gebruikelijk honorarium te doen toekomen.

7. brief van het Departement van Koloniën, Commissariaat voor Indische Zaken d.d. 9 September 1931 Afd. A. No. 1, waarbij namens den Minister een present-exemplaar wordt aangeboden van het tweede deel van de beschrijving van de „Barabocdoer" met daarbij behoorende platen in een portefeuille;

hiervoor zal dank worden betuigd, terwijl tevens machtiging wordt gegeven om de betalingen voor dit deel af te wikkelen overeenkomstig hetgeen te voren was aangenomen.

Voor de Bijdragen was ontvangen:

1. een artikel van den Heer R. A. Kern, met betrekking waartoe door de Heeren Van Ronkel en Berg werd geadviseerd om dit in de Bijdragen te doen opnemen, nu de titel daarvan was gewijzigd in: „Enkele aanteekeningen op G. Coedès' editie van de Maleische inschriften van Çrī Widjaja".

2. van den Heer Van Baarda eene Hollandsch-Galelasche woordenlijst benevens een verbeterd exemplaar van de door het Instituut in 1895 uitgegeven Galelareesch-Hollandsche Woordenlijst:

om advies in handen gesteld van de Heeren Van Ronkel en Berg.

3. eene verhandeling van den Heer C. T. Berg: Borneo van de Kajan tot Britsch-Borneo:

om advies bij de Heeren Van Eerde en Rassers.

4. een artikel van den Heer Hermann Fiedler: Die Gründung des Forts Concordia zu Kupang auf Timor, enz.;

om advies bij de Heeren IJzerman en Stapel.

5. eene bundel Volksliedjes van Suriname, verzameld door de Heeren Abbema en Berkenveld te Paramaribo:

om advies aan den Heer Juynboll en Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong.

Rondvraag:

Prof. Van Ronkel adviseert ook namens Prof. Berg de door den Heer Tichelman aangeboden Kapata's uit Amahei in de Bijdragen op te nemen.

Professor Van Vollenhoven vraagt in hoever het mogelijk zou zijn eene studie van den Heer Vergouw betreffende Tapanoeli afzonderlijk uit te geven;

wordt besloten deze aangelegenheid voorloopig aan te houden.

Op voorstel van Z. H. Gel. wordt besloten, dat, te beginnen met het nieuwe deel der Bijdragen, *elk* artikel zal aanvangen op eene *rechter*-bladzijde.

Prof. Van Eerde geeft ook namens den Heer Kassers in overweging om het artikel van den Heer Van Wijk: „Vrede via Voetbal" ter beschikking van den auteur te laten;

dienovereenkomstig wordt besloten.

Voor de bibliotheek waren geschenken binnengekomen van de Heeren: Th. B. van Lelyveld, Prof. Mr. G. J. Nolst Trenité, Prof. Mr. J. M. J. Schepper, Dr. E. A. Boerenbeker, Dr. A. M. P. A. Scheltema, Dr. A. J. C. Krafft, Pr. A. Euwens, Prof. Dr. R. Brandstetter, H. C. Ferron, Dr. F. C. Wieder, Mevr. N. Stokvis—Cohen Stuart, Dr. M. Kerbosch, H. F. Tillema, H. Fiedler, Prof. Mr. J. A. Nederburgh, O. L. Helfrich, J. G. van Heyst, Dr. B. F. Roskott, P. J. F. J. Schmelzbelié, W. C. van Gelder, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, zoomede van de Vereeniging van Indische Verlofgangers, de Historische Commissie van de Rijksuniversiteit te Leiden en het Indisch Comité voor Wetenschappelijke Onderzoekingen.

Aan de gevers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 20 OCTOBER 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Kleintjes en Juynboll hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt voorlezing van de notulen der vorige vergadering.

Deze worden vervolgens goedgekeurd.

Als nieuwe leden werden aangenomen de Heeren W. A. van der Capellen en R. Haaksma.

Bericht van overlijden was binnengekomen van de Heeren Prof. C. Spat en H. A. van de Steenstraten.

Van veranderd adres werd aanteekening gehouden met betrekking tot de leden: Dr. G. W. J. Drewes, Dr. W. F. Stutterheim, Mevr. Dr. L. M. Coster—Wijsman, F. H. Ramondt, W. K. H. Ypes, W. Chr. Thieme, Dr. L. de Vries.

Ter tafel wordt gebracht:

1. een brief d.d. 1 October j.l. van het Commissariaat voor Indische zaken aan het Departement van Koloniën Afd. A. No. 63, inhoudende dat, in verband met de omstandigheid dat Dr. Heinsius zijn arbeid wegens ziekte ongeveer drie maanden heeft moeten onderbreken, zijn verlof ten behoeve van de voltooiing van het werk betreffende de Wet op de Staatsinrichting van Ned.-Indië nader is verlengd tot uiterlijk ult° Maart 1932;

voor kennisgeving aangenomen.

2. een brief d.d. 14 October j.l. van Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong over de verhandeling van de Heeren Ahbenhuis en Herkenveld, getiteld „Volksliedjes van Suriname", naar aanleiding waar-

van wordt besloten om het HS. ter beschikking van de schrijvers te laten.

3. een brief d.d. 10 September van Dr. Alb. C. Kruyt, ten geleide van diens voor de Bijdragen aangeboden artikel: „Ziekte en dood bij de Banggaiers";

om advies in handen gesteld van de Heeren Rassers en Van Eerde.

Rondvraag:

Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel biedt namens den Heer R. A. Kern ter overneming voor de bibliotheek aan het „Naamboek van de.... Hooge Indiasche Regeering zoo tot, als buiten Batavia enz. over 1793";

de overneming wordt aanvaard onder dankbetuiging voor de bemiddeling.

Z.H.G. heer deelt voorts mede ook namens Prof. Berg dat over de plaatsing van het artikel van den Heer Kern „Het praefix ha" nog overleg met den schrijver zal worden gepleegd.

Vervolgens biedt Z.H.Gel. aan een verhandeling van Mevr. Coster over de beteekenis van het woord Kahajan, waaromtrent Z.H.Ed.Gel. uitgenoodigd wordt met Prof. Berg van raad te dienen.

Prof. Berg adviseert de publicatie voort te zetten van de door den Heer Stutterheim aangeboden Oudheidkundige Aanteekeningen;

conform besloten;

en brengt vervolgens ter sprake om de door het Kon. Instituut in Jav. letter uitgegeven, thans uitverkochte, Babad Tanah Djawi te doen herdrukken in Latijnsche letter;

wordt besloten, aangezien in verband met den stand der geldmiddelen bezwaar moet worden gemaakt om zulk eene uitgaaf voor rekening van het Instituut te ondernemen, Z.H.Gel. de vrije hand te laten tot overleg met uitgeversfirma's.

Prof. Van Eerde geeft, ook namens Dr. Rassers in overweging om de door den Heer C. T. Berg aangeboden verhandeling over: „Borneo van de Kajan tot Britsch-Borneo" ter beschikking van den schrijver te laten.

Dr. Stapel stelt, mede namens Dr. IJzerman voor, het artikel van den Heer Hermann Fiedler: „Die Gründung das Forts Concordia zu Kapang auf Timor", hetwelk h.i. niet voor publicatie in de Bijdragen in aanmerking komt, op te nemen in de H.S. verzameling van

de Koloniale Bibliotheek in overeenstemming met den wensch van den auteur;

conform besloten.

De Voorzitter brengt in herinnering dat op den 1en van de komende maand de assistent A. G. de Bakker juist tien jaar bij het Instituut in dienst is geweest en stelt voor dezen voor zijne gewaardeerde diensten eene gratificatie van f 50.— toe te kennen;

conform besloten.

In verband met den ongunstigen stand der geldmiddelen geeft Dr. IJzerman in overweging om bij het opmaken der nieuwe begrooting de uitgaven tot de uiterste grens in te krimpen. In verband hiermede wordt besloten:

1. de Commissie voor het Adatrecht te doen weten, dat het Kon. Instituut zich tot zijn leedwezen verplicht ziet mede te deelen, dat het niet bij machte is om tot de verschijning in den loop van 1932 van nog een Adatrechtbundel bij te dragen, en

2. op te zeggen de jaarlijksche contributie van f 25 's jaars ten behoeve van het Ned. Comité voor Geschiedkundige wetenschappen (Not. Sept. 1928),

terwijl aanteekening wordt gehouden dat de jaarlijksche subsidie van f 150 aan Prof. Wensinck, welke telkens voor 5 achtereenvolgende jaren pleegt te worden toegekend, bestendigd blijft.

Boekgeschenken waren ontvangen van de Heeren: E. H. B. Braskamp, Prof. L. van Vuuren, F. M. Schnitger, Prof. Mr. H. A. Idema, A. J. Lievegoed, Pr. C. Wessels, P. de Roo de la Faille, J. G. van Heyst, Mr. T. C. Bertling, zoomede van de Vereeniging „Het Proefstation voor de Java Suikerindustrie".

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 21 NOVEMBER 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Dr. H. H. Juynboll, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

Prof. Van Eerde had medegedeeld tot zijn leedwezen verhinderd te zijn.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen van de vorige Bestuursvergadering voor te lezen. Deze worden goedgekeurd.

Aangenomen als nieuwe leden werden de Heeren D. T. Tissing, Mr. J. H. Wagenaar en P. J. Zoetmulder.

Bericht van veranderd adres was gezonden door de Heeren W. Labohm, N. A. van Wijk, Dr. J. W. IJzerman, Mr. G. J. Nolst Trénité, M. Prawiro-atmadja, Mr. J. A. Jonkman en Dr. E. A. Boerenbeker.

Ter tafel wordt gebracht:

1. een brief d.d. 24 October van den Heer F. M. Schnitger ten geleide van twee voor de Bijdragen aangeboden artikelen;

hieromtrent wordt prae-advies verzocht van Dr. Juynboll en Prof. Berg.

2. een communiqué d.d. 24 October 1931 van den Secretaris-Generaal der Nederl. Deelneming aan de Internationale Kol. Tentoonstelling te Parijs, in aansluiting waarbij de Secretaris wordt uitgenoodigd om, binnen de grenzen van het aan brandverzekering te ontvangen bedrag, in overleg met Prof. Dr. W. Martin, Directeur van het Museum in het Mauritshuis, zich in betrekking te stellen met een bekwaam schilder ter verkrijging van een nieuwe copie van het portret van J. Pietersz. Coen in het West-Friesch Museum te Hoorn.

3. een brief d.d. 20 Nov. j.l. No. 1072 B van den Rijksarchivaris Mr. R. Fruin, waarbij eenige bescheiden worden aangeboden door Mr. G. Keller uit de nalatenschap van wijlen zijn zwager, Prof. J. Spanjaard te Delft, met verzoek om, wanneer deze voor de verzameling van het Kon. Instituut niet in aanmerking mochten komen, mede te deelen, waar zij vermoedelijk wel een plaats zouden kunnen vinden.

Prof. Van Ronkel verklaart zich bereid om nader van bericht te dienen omtrent eenige Arabische en Maleische varia, terwijl van de andere stukken een tweetal eene plaats verdienen in de verzameling Handschriften.

4. een brief van Prof. Van Eerde, waarbij Z.H.gel. ook namens Dr. Rassers het in hunne handen gesteld artikel van Dr. Alb. Kruyt: „Ziekte en dood bij de Banggaiers" voor plaatsing in de Bijdragen aanbeveelt;

conform besloten.

Rondvraag:

Prof. Van Ronkel adviseert, ook namens Prof. Berg om in de Bijdragen op te nemen het artikel van den Heer Kern over „Het praefix ka", zoomede dat van Mevr. Coster—Wijsman over Kebajan.

In overleg met Prof. Duyvendak biedt Z.H.Gel. een artikel voor de Bijdragen aan van de hand van Prof. Sylvain Lévi over „Kouen louen et Dvîpântara";

besloten wordt dit artikel alsnog in de eerstdaags verschijnende aflevering op te nemen.

Namens Prof. Dr. N. J. Krom legt Prof. Van Ronkel een kleine verhandeling over van diens hand over: „De eerste Javaansche Hindoe-munt".

Deze wordt voor de Bijdragen gaarne aanvaard. Z.Hooggeleerde verzoekt vervolgens de aandacht voor de ter perse zijnde bewerking van Dr. Adriani's verzameling Bare'e-verhalen, en geeft in overweging om goed te keuren, dat reeds stappen gedaan zijn om het eerste deel, bevattende den Bare'e-tekst, zoo spoedig mogelijk te doen verschijnen;

conform besloten.

In zake de uitgaaf van de door den Heer Van Baarda samengestelde Hollandsch Galelasche Woordenlijst geven de Heeren Van Ronkel en Berg in overweging om den Heer Van Baarda te doen mededeelen, dat eene plaatsing van dezen lexicografischen arbeid, hoeveel waar-

deering die ook verdient, in de Bijdragen minder geëigend zou zijn en aan den anderen kant de staat der geldmiddelen zich er tegen verzet om deze woordenlijst afzonderlijk uit te geven, weshalve in overweging wordt gegeven om, in afwachting van betere tijden, inmiddels de voorgenomen aanvulling op de Galelasch-Hollandsche Woordenlijst gereed te maken;

dienovereenkomstig wordt besloten.

Prof. Berg deelt mede, dat voor een uitgaaf van de Bahad Tanah Djawi in Latijnsche letter vermoedelijk wel een uitgever zal zijn te vinden. Gaarne zou ZHooggel. echter vernemen of op rechten van de vroegere uitgevers moet worden gelet.

Dit zal nog worden nagegaan.

De Penningmeester legt de begrooting voor het jaar 1932 over, welke in de October-vergadering reeds is besproken, en thans wordt vastgesteld.

Boekgeschenken waren ontvangen van de Heeren: M. C. Schadee, Dr. M. Kerbosch, O. L. Helfrich, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Dr. A. C. Kruyt en van den Bond van Eigenaren van Ned. Ind. Suikerondernemingen.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

(3886)



1

